



Universidad Nacional Mayor de San Marcos

Universidad del Perú. Decana de América

Dirección General de Estudios de Posgrado
Facultad de Letras y Ciencias Humanas
Unidad de Posgrado

**Contra/Ilustración *Tras la virtud*, de A. MacIntyre
¿Una cruzada contra las sociedades democráticas
modernas?**

TESIS

Para optar el Grado Académico de Magíster en Filosofía con
mención en Historia de la Filosofía

AUTOR

Nolberto Antenógenes DÍAZ LA ROSA

ASESOR

Obdulio BANDA MARROQUÍN

Lima, Perú

2019



Reconocimiento - No Comercial - Compartir Igual - Sin restricciones adicionales

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Usted puede distribuir, remezclar, retocar, y crear a partir del documento original de modo no comercial, siempre y cuando se dé crédito al autor del documento y se licencien las nuevas creaciones bajo las mismas condiciones. No se permite aplicar términos legales o medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otros a hacer cualquier cosa que permita esta licencia.

Referencia bibliográfica

Díaz, N. (2019). Contra/Ilustración *Tras la virtud*, de A. MacIntyre ¿Una cruzada contra las sociedades democráticas modernas?. Tesis para optar grado de Magister Filosofía con mención en Historia de la Filosofía. Unidad de Posgrado, Facultad de Letras y Ciencias Humanas, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú.

HOJA DE METADATOS COMPLEMENTARIOS

1. CÓDIGO ORCID DEL AUTOR
No cuento con código
 2. CÓDIGO ORCID DEL ASESOR
0000-0002-9733-372X
 3. DNI DEL AUTOR
15686084
 4. GRUPO DE INVESTIGACIÓN
No pertenece
 5. INSTITUCIÓN QUE FINANCIA PARCIAL O TOTALMENTE LA INVESTIGACIÓN
Autofinanciado
 6. UBICACIÓN GEOGRÁFICA DONDE SE DESARROLLÓ LA INVESTIGACIÓN. DEBE INCLUIR LOCALIDADES Y COORDENADAS GEOGRÁFICAS.
 - 6.1. KURARE- Arte Espacio Alfredo Márquez
Jr. Tarapacá 154 Barranco
12°09'13.9"S 77°01'17.7"W
 - 6.2. Universidad Nacional Mayor de San Marcos
Av. Universitaria S/N. Avenida Venezuela cdr.34
12°03'21.6"S 77°05'03.9"W
 - 6.3. Pontificia Universidad Católica del Perú
Av. Universitaria 1801. San Miguel
12°04'08.7"S 77°04'48.5"W
 7. AÑO O RANGO DE AÑOS QUE LA INVESTIGACIÓN ABARCÓ:
2015-2019
-



UNIDAD DE POSGRADO
ACTA DE SUSTENTACIÓN DE TESIS DE
GRADO ACADÉMICO DE MAGISTER

A los veintidós días del mes de noviembre de dos mil diecinueve, siendo las 11:00 horas, en el local de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas, se reunió el Jurado de Grado integrado por los profesores: Dr. Alan Pisconte Quispe (Presidente-Informante), Dr. Obdulio Banda Marroquín (Asesor), Dra. Verónica Sánchez Montenegro (Informante) y Mg. Carlos Viaña Rubio (Miembro) para calificar la sustentación de la tesis titulada **Contra/Ilustración Tras la virtud de A. MacIntyre ¿Una cruzada contra las sociedades democráticas modernas?**, presentada por el señor **Nolberto Antenógenes Díaz La Rosa**, Bachiller en Educación, para optar el Grado de Magister en Filosofía con mención en Historia de la Filosofía.

Hecha la exposición y absueltas las preguntas formuladas por el Jurado, éste acordó la siguiente calificación de acuerdo a lo establecido por el Reglamento General de Estudios de Posgrado.

Aprobado (14)

Habiendo sido aprobada la sustentación de la tesis, el Jurado recomendó que la Facultad proponga que se le otorgue el grado académico de Magister en Filosofía con mención en Historia de la Filosofía al bachiller **Nolberto Antenógenes Díaz La Rosa**.

El acto académico de sustentación concluyó a las *12.45* horas.

Dr. Alan Pisconte Quispe
Presidente-Informante
Profesor Asociado D.E.

Dr. Obdulio Banda Marroquín
Asesor
Profesor Principal D.E.

Dra. Verónica Sánchez Montenegro
Informante
Profesora Auxiliar T.C.

Mg. Carlos Viaña Rubio
Miembro
Profesor Auxiliar T.P.

A la memoria de mis padres.

Al Doctor Obdulio Banda Marroquin, por sus certeras reflexiones.

Introducción general	3
 Capítulo I: Paradigmas rivales de racionalidad práctica en el mundo liberal	
1.1 El contexto skinneriano	17
1.2. Una dicotomía excluyente	24
1.3. Conflicto de tradiciones: colisión de racionalidades	38
1.4. El fracaso ineluctable del proyecto moderno	51
 Capítulo II: Ilustración y dependencia frente al tradicionalismo moderado	
2.1 El pensamiento e ideario de la Ilustración es dependiente del tradicionalismo moderado.	61
2.2. Cómo el tradicionalismo moderado antecede a toda idea ilustrada de racionalidad práctica	70
2.3. Tradicionalismo moderado como forma epistemológica autónoma	84
2.4. Nociones básicas para un pensamiento tradicionalista moderado según MacIntyre	103
 Capítulo III: El tradicionalismo moderado es una forma social	
3.1. Rivalidad como conflicto social	126
3.2. Los personajes ocultos en el teatro liberal	132
3.3. La Cristiandad occidental frente a la anomia de la sociedad liberal y la Ilustración	152
 Conclusiones	173
Referencias bibliográficas	178

Introducción

Es conocido que Alasdair MacIntyre se halla en el origen de uno de los más grandes debates en torno de la naturaleza de la ética y la racionalidad durante las décadas de 1980/1990, que en su momento se conoció como el debate entre comunitaristas y liberales. Proponemos que el comunitarismo de MacIntyre, a diferencia de otros autores de esa corriente, postuló una peculiar vena contrailustrada y francamente reaccionaria. Esta se hallaría especialmente ubicada en el concepto de “tradición”. Esta expresión, aunque de origen relacionada a la epistemología social y el problema de las discontinuidades en la transmisión del conocimiento, en particular en la ciencia física, habría sido trastocada y reelaborada bajo los presupuestos e incluso el horizonte histórico y normativo de la contrarrevolución religiosa católica, en la versión del catolicismo conservador propuesto en 1879 por el Papa León XIII para los filósofos católicos antiliberales.

Nos proponemos mostrar la articulación y la coherencia interna de esta manera de transferir los conceptos de un área de la filosofía (en este caso, la epistemología social), a los temas éticos, y finalmente políticos, a los que MacIntyre quiere conducirlos. Deseamos destacar particularmente esto a través de la obra cumbre del autor, *Tras la virtud* (1981).

Tras la virtud hizo en 1981 una propuesta altamente polémica sobre la viabilidad de las sociedades democráticas, señalándolas como “tiempos oscuros” donde habría ocurrido algo semejante a una “catástrofe”. Se trata del célebre

capítulo I de esta obra, que da la sugerencia inquietante de que los actuales somos herederos de un lenguaje moral fragmentario y sin sentido, consecuencia de una gran catástrofe acontecida a la racionalidad humana práctica. Si este diagnóstico es cierto, habría que replantearse seriamente las posibilidades reales de estabilidad del régimen liberal, pero antes qué clase de patrón de racionalidad práctica habría de reemplazar los valores ilustrados en los que estas sociedades se basan. Dado que MacIntyre planteó él mismo esto de alguna manera, urge darle la oportunidad de evaluar las fuentes y la originalidad de su proyecto. Siendo el tema de extrema gravedad para la supervivencia o corrección de las sociedades democráticas liberales, tanto en el ámbito moral como político, se trata de una vena que aun no se ha cerrado y cuya seriedad debe ser encarada. Para el efecto se cuenta no solo con la amplia bibliografía del autor, sino con diversos comentarios y exégesis, hechas disponibles por la comunicación digital.

Se trata de mostrar que el concepto de “tradición” en MacIntyre es un traslado de vocabulario y estrategias de argumentación propios de la filosofía del lenguaje y la epistemología social norteamericana de su tiempo a un horizonte de interpretación política y ética contrailustrada y reaccionaria, que aparece bajo una apariencia aristotélica. MacIntyre habría operado una simplificación de gran intensidad para explicarse anomalías en el comportamiento social y el discurso ético en las sociedades liberales, explicando a través de esto una situación apocalíptica, cuya única solución sería una guerra por la hegemonía desde un horizonte de proyecto político contra/ilustrado.

La presente contribución reconsidera la obra señera de Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*, como lo que realmente fue en su momento en la filosofía política de los Estados Unidos: el inicio de un largo proceso de cuestionamiento y crítica radical del régimen democrático a partir de las consecuencias sociales que ese régimen tiene en la organización del sentido de la vida humana. Aun cuando el debate fue desviado a una polémica escolástica entre comunitaristas y liberales, consideramos que la vena radical del pensamiento expuesto en *Tras la virtud* es aun hoy más vigente socialmente hablando que en el momento de su origen, esto debido al aumento de la anomia y el nihilismo práctico, no solo en los Estados Unidos, sino en general el orbe entero que tiene por dogmas las ideas de la Ilustración. La seriedad de afrontar posibles cambios de alta magnitud en las sociedades actuales nos orientan incluso a pensar si las conclusiones de MacIntyre no merecen como hasta ahora no ha sido, ser encaradas en lugar de eludidas.

En lo relativo al carácter contrailustrado, antiluminista o reaccionario del pensamiento de MacIntyre, así como su posible vinculación y transformación en lenguaje moral a partir de fuentes analíticas o epistemológicas hay un número (no muy extenso, realmente) muy sugestivo de textos, que se hallan disponibles ya desde la década de 1990. El gran problema que estos estudios presentan es su alto índice de hostilidad al autor, un nivel no menos intenso de ideologización en el tratamiento y la valoración de los argumentos de MacIntyre y, además, una extraordinaria simplificación de su pensamiento, que se reduce normalmente a las conclusiones y no a los pasos que se ha seguido para fundarlas o legitimarlas. El más grande especialista en la teoría política de MacIntyre en España, el profesor Carlos Thiebaut, ha publicado extensos artículos a inicios de la década de 1990, que fueron

recogidos en *Los límites de la comunidad* (1992), texto cuya ficha puede observarse en la sección de bibliografía. La animosidad contra el autor estudiado es tal que Thiebaut resulta ciertamente un autor poco confiable.

La misma línea ha sido recogida en el medio local por los profesores Dick Tonsmann y Miguel Giusti. La tesis del profesor Tonsmann ha sido sin duda una inspiración muy grande para este trabajo. Tonsmann presentó su tesis sobre MacIntyre en la Pontificia Universidad Católica para optar por el grado de Magíster en Filosofía en 1998; se trata de un resumen admirable, no solo de la obra de MacIntyre en su totalidad, sino también de los intensos avances en el conocimiento de su pensamiento social y moral, muy vigente aun para esa fecha. Una de las ventajas más importantes de la tesis magistral del profesor Dick Tonsmann es su amplia bibliografía, extremadamente minuciosa, que estamos revisando y que nos está sirviendo ahora para orientarnos en el complejo universo de los estudios académicos en torno a *Tras la virtud*, así como a la evolución de los conceptos relativos a ese libro que son del interés aquí.

En esta introducción no puede dejarse de señalar la obra de Miguel Giusti, profesor de la Pontificia Universidad Católica del Perú; el aporte de Giusti también se halla muy cercano al tema que nos interesa. En 1996, indudablemente con la impronta del libro de Thiebaut de 1992, presentó Giusti para la Sociedad Peruana de Filosofía una ponencia que recogía en lo más básico un texto sencillo presentado en alemán en el año anterior, y donde se dedica un número muy significativo de páginas para explicar las semejanzas, pero mucho más las diferencias, entre MacIntyre y otros comunitaristas; aunque posiblemente Giusti no dice ni aclara nada

que Thiebaut ya no hubiera antes expuesto (incluso con mayor exhaustividad que él, debemos anotar sin temor), el texto de Giusti está despercudido de una suerte de obsesión antifascista que hace de los textos de Thiebaut tan difíciles de usar como fuente de consulta o de cita, de tal manera que la presentación de MacIntyre le hace más justicia como intelectual creativo e interesante. Pero como antes Tonsmann, Giusti no parece reconocer en la argumentación en temas de filosofía práctica los rastros de otra clase de discursos filosóficos, ni su ubicación en el tiempo, con lo cual deja un vacío que en gran medida impulsa este trabajo.

A estas alturas, 2018, la literatura de o sobre MacIntyre en idioma inglés o fuera del ámbito iberoamericano es grande. Buena parte de ella, sin embargo, carece de interés específico para nosotros, dedicada como está a cuestiones de ética que, a pesar de las apariencias, no son lo más relevante de Tras la virtud. No es que no sea un sugestivo libro de ética; es que su verdadero objetivo es político, como tan bien han entendido, por ejemplo, autores como Stephen Holmes y que, hostil y simplificador como es, atina más exitosamente en la médula de los temas que MacIntyre plantea como filósofo político, y no ni de ninguna manera como moralista. En *Anatomía del antiliberalismo* (1993), Holmes no duda de unir a este “neoclerical” con verdaderos personajes siniestros de la antidemocracia, como Joseph de Maistre, aunque de manera triste no logra dar cuenta de manera generosa de las fuentes y la articulación del pensamiento del escocés, lo cual sin duda desmerece un trabajo tan lúcido para reconocer a un enemigo de la democracia americana. Holmes presenta a MacIntyre, más que como un filósofo político con propuestas que revolucionaron el ambiente liberal de 1980 y 1990, sino como un

apologeta panfletario de ideas de Antiguo Régimen. Esto habla más desafortunadamente de Holmes que de MacIntyre.

La mayor parte de las contribuciones al pensamiento político de MacIntyre en los Estados Unidos o, para decirlo con mayor generosidad, en el ámbito anglosajón, pertenecen a la década de 1990, que marca el fin de las polémicas (acaloradas) sobre el libro de 1981 y también la virtual disolución en el olvido de la polémica más grande entre comunitaristas y liberales. Debe agradecerse, en ese arco de tiempo que venimos de definir, la intervención de David Miller, quien es quizá quien más detalladamente ha desarrollado el concepto de “práctica” en MacIntyre, un tema esencial en este proyecto, aunque es de lamentarse que no lo haya vinculado de manera minuciosa en su contexto, que es la epistemología de Kuhn y el concepto de lenguaje como actividad del segundo Wittgenstein, lo que hubiera hecho más valioso su aporte. Tema aparte es un texto de Andrew Mason (1994), quien es quizá uno de los autores más esmerados en tratar el concepto de “tradición” sin el prejuicio, sea cristiano, sea ateo de los investigadores de otras latitudes. Este concepto, vital en nuestros objetivos de trabajo fue presentado ya por Mason con agudeza como un término operativo para entender la racionalidad, y no como un concepto cultural o políticamente incorrecto. Mason, como antes Miller, descuidaron el contexto de sentido de la expresión, que es el que en última instancia le da tanto su carga polémica como su interés como una obra de la inteligencia humana.

Una larga lista de autores, entre los que tomaremos en cuenta al teórico liberal de izquierda Philippe Petit, así como a la dupla conformada por los investigadores John Horton y Susan Mendus, pueden ser citados ahora como

contribuyentes al desarrollo de la investigación en MacIntyre. Haremos recurso de otros autores conforme lo vayamos considerando necesario a lo largo del periodo de elaboración de nuestro trabajo.

Desde el punto de vista teórico, en esta investigación hemos incorporado tres clases de bases argumentativas, que deseamos señalar para no sorprender al lector luego. En primer lugar, consideramos las que son relevantes como recursos argumentativos y de vocabulario filosófico, en especial la filosofía hermenéutica que, a veces de manera indirecta, nos ha sido de especial utilidad. En segundo lugar, se halla algo que vamos a denominar “argumentación cruzada”; definimos “argumentación cruzada” como el empleo simultáneo traslapado, en mayor o menor grado de densidad, de modelos argumentativos diferentes empleados sin embargo con el mismo objetivo. En tercer lugar, dado que el presente trabajo es de tipo histórico, vamos a emplear una metodología para la comprensión histórica, que en gran medida es decisiva para establecer nuestra argumentación central: que los conceptos de Ilustración, tradición, entre otros, deben ser considerados como una transposición o traslación de conceptos sociales y lingüísticos al campo de la racionalidad práctica.

Respecto de la argumentación cruzada, tomaremos dos fuentes teóricas: de un lado, la hermenéutica filosófica, entendida como una constelación de conceptos y estrategias de argumentación que contextualizan la comprensión desde una perspectiva centrada en el ser histórico y social del hombre. Para su definición remitimos a los libros de Jean Grondin anotados en la bibliografía; de otro lado, un elemento decisivo es el recurso a la filosofía analítica en la versión del segundo

Ludwig Wittgenstein. Tratamiento del lenguaje como una actividad humana y cuestionamiento descriptivo de los modelos políticos liberales en MacIntyre a través de Thomas Kuhn, dos formas de argumentación con recursos y horizonte propios, se usarán aquí de manera cruzada con un objetivo histórico: intentar mostrar el origen conceptual de las fuentes contrailustradas o reaccionarias de MacIntyre, no en supuestas o reales opciones católicas o místicas, sino como una constelación de sentido en el mundo de la filosofía práctica de unos usos argumentativos propios de la filosofía ordinaria de su tiempo.

Dado el caso de que esta pretende ser una tesis de filosofía política, pero que tiene como uno de sus objetivos situar y justificar ideas políticas de un autor que escribió en 1981, para un auditorio y un contexto determinados, consideramos acudir a una teoría de la interpretación histórica complementaria al ejercicio de la hermenéutica filosófica, como ha hecho por ejemplo el profesor Víctor Samuel Rivera en diversos ensayos de los últimos años, que hemos consultado y de los que hemos tratado de extraer algunas lecciones para el aporte que ahora ofrecemos; esto con la finalidad de darle un marco más ceñido a nuestras propias inferencias e integrarlas a una tradición local más determinada, como parte del desarrollo de la filosofía política en el Perú, razón por la cual también nos remitimos inicialmente a las obras de Dick Tonsmann y Miguel Giusti ya respecto de cómo interpretar la clave contra/ilustrada y quizás reaccionaria de *Tras la virtud*.

Parece que trabajar dentro del campo de la historia de las ideas políticas, como estamos haciendo aquí con MacIntyre, implica tener que respondernos primero a una interrogante: Qué es lo que hace o intenta hacer un autor al escribir un

texto en relación con otros textos que se ubican dentro de un contexto: en qué medio se escribe, para convencer o rebatir a quién, con la expectativa de qué. Se trata de la pregunta por el sentido de un texto en relación con otros, que debe ser sometido a escrutinio según algunos parámetros identificables. La cuestión parecería, vista con frivolidad, y tal cual se la plantea, estar constituida fundamentalmente por cuestiones de palabras, como ha anotado con buen ánimo hace tiempo James Tully (TULLY 1988). Se trata sin embargo del horizonte de sentido de la Escuela Histórica de Cambridge, así como de una serie de académicos de la historia, la política y la filosofía asociada a ella, como Quentin Skinner, John Pocock, o John Dunn¹. Es bien sabido que esta Escuela, afincada en la Universidad de Cambridge, ha sido fundada y alentada por el pensamiento de Skinner (*cf.* OSTRENSKI 2003:6-7).

Según la propuesta de la Escuela de Cambridge una obra no es sino una serie de respuestas que se da a preguntas propuestas por distintos interlocutores que no están presentes en el texto, sino en el contexto histórico; de acuerdo con este planteamiento, se hace necesario desde el punto de vista metodológico adentrarse dentro de un diálogo complejo en el que existen asimismo una serie de convenciones, ideologías y prácticas políticas (*cf.* OSTRENSKI 2003:7). Es en este sentido que para la Escuela de Cambridge resulta muy importante la reconstrucción del ambiente social, intelectual y político donde el autor interviene². Este contexto sería por lo tanto deliberativo, y estaría constituido por “palabras”. Para valernos del vocabulario de la filosofía del segundo Wittgenstein, habría que decir que, ya que el significado de las palabras estaría en su uso, este enfoque sólo tendría la aspiración

¹ *Cf.* sobre John Pocock: POCOCK 1975; 1989. Sobre la forma de argumentar de Dunn, *cf.* DUNN 1969.

² *Ibid.*

de encontrar las variaciones de los significados de los conceptos políticos, vale decir, tendría por objeto primordial su explicación y comprensión.

Hace un instante nos referimos a las fuentes propiamente filosóficas de esta reflexión, con énfasis en nuestra consideración de la hermenéutica filosófica. Esto nos remite a tratar brevemente el marco conceptual de la investigación presente, se va a recurrir a fuentes de diverso tipo: históricas/contemporáneas, exegéticas y externas. Las primeras fuentes, como ya hemos anotado arriba, se hallan ligadas al contexto histórico y al entorno académico en que la argumentación del autor fue gestada. Esto incluye de manera especial las obras de epistemología social de Thomas Samuel Kuhn, cuyo marco consideramos determinante para comprender las obras de MacIntyre; el enfoque preferente en este sentido recae sobre *La estructura de las revoluciones científicas* (1962), así como a sus conceptos básicos como ciencia normal, anomalía, paradigma, cambio conceptual, revolución científica y ciencia revolucionaria. En la misma línea habrá que hacer referencia a la filosofía analítica, pero sobre todo a aquella que sirve de fuente a MacIntyre a través de Kuhn; en particular haremos referencia a un cuerpo semántico de nociones relevantes en la tradición analítica que están emparentadas de alguna manera con la obra de Kuhn, conformado por conceptos como práctica, juegos de lenguaje, formas de vida, seguir una regla, lenguaje privado, gramática, etc. Nos parece notorio que, aunque no haya referencias de esos términos en relación con Wittgenstein en sí mismo (como sí sucede en la obra de Kuhn antes citada), es manifiesto que hay en uso de parte del moralista escocés toda una familia conceptual cuyo origen se encuentra en el segundo Wittgenstein, en especial en las *Investigaciones filosóficas* (1951).

No podríamos dejar de hacer alguna anotación respecto de nuestras fuentes exegéticas. Estas se distinguen, a nuestro juicio, en directas e indirectas. Directas son aquellas que ofrecen información inmediata y detallada sobre la obra específica del autor, o sobre su vocabulario propio, como “tradición”, “tomismo”, “liberalismo”, “ilustración”, “práctica”, “unidad narrativa”; en el desarrollo del trabajo solo haremos referencia a estas fuentes en calidad de obras o textos de consulta, reservándonos el derecho de una exégesis propia basada en los textos mismos de MacIntyre, así como en las referencias tomadas del contexto histórico, que metodológicamente nos parecen más relevantes y significativas para nuestro propósito. Se puede denominar a estas fuentes “primarias” y son definitivamente las que ha de preferirse en la argumentación relacionada al autor. Consideramos fuentes exegéticas indirectas interpretaciones genéricas del autor, o referidas al contexto más amplio del diálogo académico en que participó: entonces aludiremos a sus colegas o interlocutores inmediatos, como Ch. Taylor, M. Sandel, M. Walzer, entre otros, así como a quienes resumieron los debates o los expusieron de una u otra manera, más abreviada y de uso pedagógico, como M. Cruz y R. Le Senne o, en el ámbito local, autores que han hecho uso o comentado los conceptos en juego, como los ya mentados profesores Tonsmann, Giusti o Rivera. Estas fuentes, tanto las consideradas directas como indirectas serán referidas de manera general y se hallarán debidamente consignadas en la bibliografía específica.

Respecto de lo que hemos denominado antes fuentes externas, las definiremos como todas aquellas obras de filosofía que, aunque no se hallan ligadas de manera expresa al problema central o al autor trabajado, es decir, no hacen

directamente con *Tras la virtud*, MacIntyre e incluso, tampoco con la ética ni la filosofía política, ofrecen sin embargo fuentes y herramientas diversas de manejo conceptual operativo que redundan en utilidad para articular el discurso de la tesis. Hemos considerado aquí a comentaristas de autores usados por MacIntyre, como Aristóteles, Santo Tomás, San Agustín y, en general, la tradición cristiana; de la misma manera vamos a hacer uso de material tomado de la hermenéutica filosófica; consideramos préstamos útiles expresiones como mundo, constelación de sentido, horizonte, historicidad, temporalidad, entre otras que son de uso común en autores como Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer, Jean Grondin o Gianni Vattimo, que van a ser los más socorridos, entre otros autores dentro de un universo más amplio.

Para terminar esta introducción, y poner por tanto al lector que desea recorrer el camino investigado con nosotros, queremos establecer los propósitos generales que guían la composición de este trabajo. En términos generales, la presente investigación tiene por propósito mostrar las fuentes epistemológicas del concepto de “tradición” que Alasdair MacIntyre emplea en sus obras, en particular en *Tras la virtud* (1981); esto con el objeto de hacer visible el entronque conceptual y argumentativo entre el pensamiento clerical y reaccionario y ciertas corrientes de la filosofía en los Estados Unidos en el periodo de su composición, como la epistemología social kuhniana y el pensamiento de Wittgenstein, es decir, cómo un autor interesado en la filosofía política y ética en la tradición anglosajona de los años de la década de 1970 podía terminar incorporándose a un enfoque descaradamente contra/ilustrado y reaccionario, remitiendo así a una tradición antimoderna de alta intensidad y que lo emparenta con los más emblemáticos enemigos del pensamiento y la sociedad liberales. Posiblemente, si nuestro enfoque y nuestro desarrollo no se

halla desencaminado, va a quedar claro al final que el carácter contrailustrado del pensamiento del autor se basa algunas veces en simplificaciones conceptuales y falta de perspectiva histórica, que lo hace muy posiblemente inconsciente del uso social de su postura antimoderna y de los compromisos efectivos que esta tiene con el pasado del pensamiento reaccionario. A nuestro juicio el esfuerzo aquí desplegado se vería altamente satisfecho si al menos quedara clara aquí la vigencia de MacIntyre en su crítica a las sociedades ilustradas y democráticas, insuficiencias racionales que MacIntyre atribuye al pensamiento ilustrado/liberal y que, de ser ciertas, explicarían mucho de la confusión y el caos en que todo el occidente se halla sumido hoy en día; de hecho, si Tras la virtud anuncia el Apocalipsis liberal, y si lo que sostiene es vigente, quienes nos sentimos adheridos por educación y costumbre a las ideas liberales y democráticas tenemos un apocalipsis en qué seguir pensando.

CAPÍTULO I

Paradigmas rivales de racionalidad práctica en el mundo liberal

1.1 El contexto skinneriano

Tras la virtud es un libro claramente contrarrevolucionario y antimoderno; sin duda una singularidad, una anomalía en el formato de libro masivo de reflexión filosófica para el público de los Estados Unidos. Fue grande el revuelo que propusiera a inicios de la década de 1980 esta obra de Alasdair MacIntyre, pues hizo lo inusitado y, hasta ese momento, imposible. Bien podría decirse que es el iniciador de una extensa crisis de los paradigmas morales y la filosofía política en un arco que va desde la publicación de su primer libro de interés perdurable, *Tras la virtud* (MACINTYRE 1987 [1981]), hasta una fecha que podemos situar en la caída de las Torres gemelas de Nueva York, en 2001. Juega un rol central en un cruce complejo de argumentos sobre la legitimidad del régimen político y la ética liberales que la historiografía conoce como el debate entre comunitaristas y liberales, que se diera en los años 90'. Pero ese contexto es demasiado amplio en la línea skinneriana y quizás el autor ni siquiera pensó que su libro guardaba alguna relación con ese debate al poner su libro a disposición. Y es que resulta importante saber, en la línea de la Escuela de Cambridge, cuál es el auditorio, el contexto, el lugar del sentido de un autor antimoderno, no en los debates mundiales, sino en los Estados Unidos. Se expone aquí pues la tesis principal de *Tras la virtud*, su contexto histórico/sistemático y las implicaciones que esto trae para la investigación filosófica.

Hay un tema central histórico/skinneriano: qué hace un libro anitiilustrado, antimoderno, y más específicamente, crítico de la democracia americana impreso para un público que jamás había puesto en cuestión ni los principios ni los valores de su régimen político.

Durante ese largo periodo de tiempo, y quizá por primera vez, se introdujo un debate en la tradición liberal americana para la justificación del régimen político y los principios más básicos de ese régimen que no fuera interno a la tradición liberal americana misma. Desde la Segunda Guerra Mundial (aunque en realidad desde antes) la filosofía política americana siempre daba por sentado que los principios y valores que habían servido de punto de apoyo para la creación de los Estados Unidos eran fuera de cuestión. En gran medida el norteamericano, como había notado en el siglo XIX, Alexis de Tocqueville, carecía de interés por los temas filosóficos, dando su espacio de trabajo útil, y aun su ocio, a temas pragmáticos relativos a una sociedad comercial (*cf.* TOCQUEVILLE 2015 [1835, 1840])³. Sea como fuere, la gran tradición de filosofía política americana se relacionaba siempre al pensamiento de los fundadores de la Federación americana quienes, a su vez, elaboraron una suerte de pensamiento ilustrado propio, de origen ciertamente masónico/francés, solo que en formato de divulgación. En ese contexto, la filosofía política no era el pensamiento de los sabios, sino más bien una cultura ciudadana gestada a través de una experiencia histórica determinante.

³ Para una consulta pedagógica sobre las ideas del conde de Tocqueville en general acerca de la democracia, así como de sus ideas sobre la cultura política en los Estados Unidos *cf.* MAYER 1965 [1960]; ZATERBAUM 2001 [1996].

MacIntyre vive aun en los Estados Unidos, donde ha ejercido la docencia en Ética en diversas universidades; es de origen escocés, sin embargo, de profunda formación marxista y psicoanalítica, los lugares comunes de las izquierdas de la década de 1960 y 1970. El escocés debió haberse sentido bastante extraño cuando migró a los Estados Unidos; los Estados Unidos era un país donde nunca se había cuestionado seriamente, como una realidad social y política completa y total, lo que entonces se denominaba en los ambientes de izquierdas a los que el escocés estaba acostumbrado, “el sistema”. Sus críticas al régimen americano democrático, capitalista y liberal son notorias en sus obras juveniles, que solo tienen valor anecdótico y referencial, como la *A Short History of Ethics* (1966); sus artículos de tinte marxista contra el sistema fueron recopilados en 1984, posiblemente para darle contexto a la nueva postura antiliberal del autor, para dar una explicación razonable para dar sentido a una postura abiertamente contraria al régimen de los Estados Unidos (*cf.* MACINTYRE 1984).

Como es bien sabido, desde la Segunda Guerra Mundial en adelante, la forma típica de defensa y exposición del régimen liberal en Estados Unidos era dada por diversas estrategias de argumentación utilitarista, es decir, basadas en ideas económicas. En este contexto, poblado por James Buchanan, todo el tema político se reduce a argumentar desde la economía. El individualismo epistemológico y el bienestar entendido económicamente eran a modo de la forma antropológico social de este economicismo. Se daba siempre por supuesto que los elementos no económicos de la vida social no requerían ser parte de una argumentación filosófica. Uno de ellos, naturalmente, es la ética.

El régimen liberal en el universo de discurso utilitarista y económico de 1960 - 1970 no correspondía para nada con la forma europea de tratar la filosofía política de la que el escocés era deudor. En Europa el liberalismo era más bien un problema ético político, y aun metafísico. A lo largo de la historia del pensamiento político liberal siempre había habido contendores extremos, que no criticaban, reformulaban o adaptaban ideas liberales sin cuestionarse nunca el todo sino, muy al contrario, toda argumentación sobre el liberalismo se hallaba siempre enmarcada en un cuestionamiento de “el sistema”. “El sistema”, tanto como teoría como realidad social, debía competir con formas sociales y teóricas paralelas, con las que era incompatible y con las que tenía relación altamente orientada al conflicto. Desde la Revolución francesa el liberalismo, sea como fuere que hubiera de entenderse esa expresión en Europa, debió enfrentarse a rivales para los cuales la mera idea de una sociedad individualista y subordinada a los intereses económicos era aberrante. Debió enfrentarse a la Escuela teológica: del conde Joseph de Maistre, el Vizconde de Bonald y Juan Donoso Cortés⁴; al tradicionalismo católico de Jaime Balmes y, más tarde, de Don Juan Vázquez de Mella y el carlismo doctrinario⁵; al socialismo de Proudhon y Saint- Simon, al comunismo de Carlos Marx y Federico Engels y, después, a la sospecha de que algo andaba mal en el mundo social burgués que en Estados Unidos parecía incuestionable.

En efecto, entre mediados del siglo XIX e inicios del XX se unieron a las diversas versiones del tradicionalismo radical el psicoanálisis que Sigmund Freud había esgrimido y que MacIntyre también conocía, como lo demuestra un volumen

⁴ Sobre la Escuela teológica y el conde Joseph de Maistre, *cf.* BOMCOPAIN Y VERMALE 2005; BARTHÉLEMY 1859.

⁵ Sobre el carlismo doctrinario y su relación con el pensamiento contrarrevolucionario en general *cf.* CANAL2000.

temprano dedicado al tema, reimpresso al ser famoso por sus críticas al liberalismo de la década de 1980 (MACINTYRE 1982). También debe sumarse el voluntarismo antidemocrático de Friedrich Nietzsche, así como a sus formas derivadas entre 1920 y 1950, que son el Nacional Socialismo, el Fascismo italiano y otras formas de nacionalismo neopagano, corporativismo y regímenes de concentración de poder o elitismo social, sugeridos por interlocutores bastante disímiles. Puede mencionarse la sociología del italiano Wilfredo Pareto o las doctrinas políticas de José Antonio Primo de Rivera⁶. Charles Maurras proponía, frente a la versión francesa del americanismo, una monarquía nacional positivista: no pocos en Europa (y fuera de ella) veían en esa doctrina uno de los futuros más viables para la estabilidad política del mundo⁷. Todo en Europa era crítica al sistema democrático liberal capitalista o, como se decía más metafísicamente entonces, el *sistema demo-liberal*; hasta 1945, o mejor aun, hasta 1989, nada hacía sospechar que el liberalismo democrático y mercantil de los Estados Unidos, impasible y pragmatista, tuviera ningún motivo serio para no permanecer despreocupado de problemas de largo aliento y, por decirlo así, tomarse una siesta. Eso, naturalmente, si uno hacía filosofía política fuera del territorio de los Estados Unidos.

Como se sabe, MacIntyre migró a los Estados Unidos, donde se incorporó al mundo universitario como profesor de ética. Como puede comprobar el lector a partir de su volumen *Historia de la ética*, posiblemente un compendio del curso dictado, no parece haber sido complicada su rápida adaptación argumentativo del esquema de la izquierda académica europea, tan lleno de dramáticos saltos y discontinuidades revolucionarias, a las simplificaciones lógicas y la jerga emotivista

⁶ Como texto de consulta sobre los programas antiliberales de derecha de inicios del siglo XX en general, cf. PAYNE 1996 [1993].

⁷ Sobre Maurras y su movimiento, *l'Action Française*, cf. GIOCANTI 2006; GIRARDET 1983.

del discurso moral americano, ajena a los saltos y los dramatismos. El inicio de estancia de MacIntyre en los Estados Unidos fue paralela con el más interesante cuestionamiento de la filosofía política vigente en los Estados Unidos hasta 1970; se trata del surgimiento de la obra de John Rawls, quien publicó la, para bien o mal, muy pronto controvertida *Teoría de la justicia* (RAWLS 1997 [1971]). A Rawls, en plena guerra fría, le preocupaban las críticas al sistema de distribución del bienestar material que los utilitaristas al uso, como James Buchanan, por ejemplo, siempre desestimaban. Como es bien sabido, Rawls recoge reivindicaciones de derechos sociales y civiles relacionados con una distribución más generosa de los bienes de una sociedad comercial, algo que el *élan* utilitarista dejaba para la vida privada o el esfuerzo personal; ahora dejaba de ser un tema del individuo para constituir el nudo del problema de un filósofo político norteamericano. Sin importar la radicalidad de Rawls, su libro entrañaba, sí, críticas, pero no una crítica general o extendida del capitalismo democrático. Su Teoría de la justicia era, a pesar de su eventual radicalidad, una *crítica interna* del liberalismo o “el sistema”; un modelo democrático capitalista reformado que, sin sacrificar para nada las creencias y valores básicos en que se basaba la sociedad americana, el individualismo metodológico y el carácter esencialmente económico de la constitución social, proponía un enfoque algo más amable para con los insatisfechos económicos, los pobres y marginales de la torta de la abundancia, por así decirlo.

En 1981 MacIntyre hizo la primera crítica que puede ser considerada *externa* contra “el sistema”, algo que desde 1989, cuando se caía el muro de Berlín, iría a llamarse casi ya muy raramente “el capitalismo” para adquirir fama de una cosa buena, deseable e incuestionable, a la que preferentemente tiende a llamarse “la

democracia”. *El sistema demo-liberal*, el mismo que competía desde el siglo XIX con rivales implacables en Europa se hizo de pronto, por arte de magia social, la única alternativa posible. Es sorprendente cómo la obra de MacIntyre como crítica externa del liberalismo fructificó y generó debate precisamente cuando, primero por la Segunda Guerra Mundial, y luego por la caída del Muro de Berlín, se iba convirtiendo de hecho en el *pensamiento único*, en la koiné de la humanidad⁸. MacIntyre, pasado al catolicismo en Estados Unidos, conservó o recuperó buena parte de su pasado antisistema; en lugar de emplazarse desde un ángulo marxista o sicoanalítico, sin embargo, el converso iría a criticar *el sistema*, conscientemente o no, desde el punto de vista del tradicionalismo, o al menos de alguna versión del tradicionalismo religioso católico, algo que en Estados Unidos era una novedad absoluta; se trataba de una suerte de imposible práctico, considerando que los Estados Unidos habían sido hasta esa época reconocida potencia militar y social de cultura protestante.

Pronto, fuera de los Estados Unidos, pero quizá más adentro, muchos de los enemigos antiguos del liberalismo americano y su visión mercantil de la vida, derrotados antes o asilados en la jaula de las reliquias, verían en MacIntyre, sino a alguien a quien seguir, sí a un interlocutor amigo a quien acudir.

En *Tras la virtud* MacIntyre recoge todo lo contrario de un enfoque marxista o sicoanalítico, es decir, científico, para llevar adelante su crítica. En lugar de eso, MacIntyre iba a proceder como un moralista antiguo, cuestionando los aspectos disfuncionales de la cultura democrática estadounidense. Usaría de sus estudios de

⁸ Para este tema, cf. RIVERA 2012.

ética, que le habían servido de hogar y complemento a sus estudios sociales y políticos para elaborar una *crítica moral* de “el sistema”. El sistema de las democracias era un problema filosófico porque había constituido una realidad social moralmente inaceptable. Y en un esquema donde los problemas se originan en traumas del pasado, como sucede en el psicoanálisis, MacIntyre iba a ver la salud de una sociedad moralmente enferma en un esquema de pensamiento que recogía la atmósfera apocalíptica y dramática del ambiente cultural europeo entre 1815 y 1989: Había que pensar, y muy seriamente, si era compatible la posibilidad de llevar una vida humanamente saludable y seguir conservando el modelo de vida que había propuesto el liberalismo triunfante. Había que ver el diagnóstico, que ya de antemano anunciamos es uno solo. La Ilustración, ya lograda como realidad social largamente exitosa una y otra vez en los últimos 200 años, no podía dejar de sentirse portadora de grandes males. Estos problemas solo podrían ser curados, en el escenario montado por MacIntyre, en proceso de retorno al origen del trauma: la incapacidad de aceptar aquello que la había precedido, una concepción tradicional de la sociedad.

1.2. Una dicotomía excluyente

El tremendo lío que armó la crítica externa contra el sistema liberal democrático en los Estados Unidos es más que justificable. Hasta 1981 la filosofía política americana conocía diversas maneras de afirmar, consolidar y aun proteger la concepción americana de una sociedad individualista y mercantil, fundada en la economía. En los Estados Unidos, hasta antes de *Tras la virtud*, resultaba obvio que había dos grandes vertientes para el pensamiento político de “el sistema”; una, como ya sabemos, era utilitarista: en su origen no habría que colocar a los Padres

Fundadores, que eran unos ilustrados franceses, algo metafísicos y medio masones, sino la filosofía de John Stuart Mill y sus predecesores como James Mill y Jeremy Bentham⁹, que se desarrolló hacia la segunda mitad del siglo XIX, mezclándose en Estados Unidos rápidamente con el pragmatismo americano, con el que normalmente se confunde¹⁰. La otra doctrina socorrida, desde Rawls sería el constructivismo kantiano, es decir, una teoría del contrato social; esta última no era ninguna novedad, pues la estrategia contractualista había sido antes ensayada en esquema utilitarista antes por los liberales económicos, como James Buchanan. Se trataba de un contrato social económico, por así decirlo. Utilitarismo, vale decir, teoría económica aplicada a la política; constructivismo kantiano: ambas doctrinas fundamentaban “el sistema”, aunque criticándose una a la otra; siempre sin preguntarse jamás si era necesario, sino al menos siquiera posible, preguntar por una forma humana de vida más razonable o menos defectuosa que el capitalismo democrático.

Vamos a mostrar aquí ahora el formato skinneriano del gran lío causado por MacIntyre. Opuso como dos cosas incompatibles el programa ético y político de la Ilustración a una especie de tradicionalismo ético moderado como dos formas mutuamente excluyentes de concepción de la racionalidad. Veremos ahora su planteamiento y perspectivas.

Tras la virtud, que se confiesa sin tapujos como una obra “teísta”, lo cual equivale a confesional o religiosa (cf. MACINTYRE1987 [1981]: 77), no solo introdujo la idea de que una auténtica política debe otorgarle un lugar a los temas de ética, sino también un lugar a la función social de la religión y, por lo mismo, a

⁹ Para la concepción política y la ética según J. S. Mill, cf. MAGID 2001 [1996].

¹⁰ Un buen resumen sobre la doctrina utilitarista y sus críticos la hallamos en SMART Y WILLIAMS 1981.

todas las prácticas sociales que en una sociedad establecida orientan y dan sentido a la existencia humana. Esto le supo a sebo rápidamente al lector medio, esmerado o distraído de MacIntyre, y no solo en los Estados Unidos, sino más alarmantemente si cabe, entre los colegas europeos. Quizá la principal acusación en este panorama es la de “tradicionalismo”. Es esto lo que adujo en su momento, por ejemplo, Stephen Holmes, cuando lo tildó de pensador, tal vez incluso de ideólogo “neoclerical” (HOLMES1999: 122). Esto se debe a que, como todas las críticas al régimen y la metafísica liberales que salen de una posición teísta, MacIntyre, tras un lenguaje de virtudes, postula en realidad la rehabilitación de la Cristiandad, es decir, de las formas y prácticas sociales sobre cuya ruina tuvo lugar el mundo moderno. En términos generales, esta postura se llama “tradicionalismo” (cf. LE SENNE1967: 453-454) y fue lenguaje al uso en tiempo anterior por todos los pensadores reaccionarios europeos, fueran laicos o religiosos, como la respuesta a los riesgos y peligros que los europeos entrevieron en la imposición de una sociedad basada en el individualismo y el poder basado en el dinero significaban o, para ser algo más neutrales si tal cosa fuera posible, *significarían en el caso*.

En efecto, no es difícil notar que hay en *Tras la virtud* una relación abiertamente dicotómica entre el sistema liberal y el pensamiento tradicional, como dos opuestos incompatibles, razón por la cual en adelante los términos habrán de ser citados algunas veces así, en forma grandiosa, aludiendo a realidades mayusculares y ya no solamente a posibles objetos impersonales de discurso. Las mayúsculas implican contradicción y compromiso, pugna y guerra. No sería razonable pensar que el tradicionalismo de MacIntyre, su presunto o totalmente y descarado clericalismo, consistan en un retorno social al pasado del Antiguo Régimen, o la

propuesta a una suerte de teocracia católica, como fuera la propuesta de la Escuela teológica, como es obvio sucede en el *Du Pape*, de Joseph de Maistre (MAISTRE 1821 [1819]). Hay aquí nostalgia, pero también un modelo de sociedad moderna basada en la moral ; no se trata de mero regreso al pasado sin más, algo que sería, incluso si deseable, un imposible social práctico. Por eso en adelante quizá convenga hablar de tradicionlismo moderado, en oposición al más radical de los reaccionarios completos, como de Maistre podría haberlo sido.

La doctrina neo/clerical y cuasi/tradicionalista de MacIntyre nos mueve a la reconsideración de dos temas de filosofía política que esta doctrina tradicionalista arrastra consigo: El primero es el que plantea *el origen* de la sociedad liberal, es decir, de donde ha salido una sociedad así y qué la fundamenta; esto se plantearía a través del diagnóstico, como ya se ha escrito, de la sociedad liberal democrática contemporánea como una forma éticamente enferma de régimen político; es notorio que en todo diagnóstico de enfermedad subyace un recuerdo de la salud y, más aún, del conocimiento de esa salud perdida. De otra parte, como también se ha dicho, no se trata de repudiar la sociedad liberal como un todo, al modo de un arrepentimiento para regresar a formas sociales anteriores a la revolución industrial o tecnológica, o de volver al Antiguo Régimen (o de eliminar los antibióticos o las vacunas): se trata más bien de rehabilitar y plantear su recuperación o vuelta al uso, a través de una cierta estrategia, prácticas e instituciones premodernas subsistentes en sus efectos sociales, o al menos en su pensamiento como un pasado tal vez no tan lejano como uno se imagina, que coadyuven a corregir los defectos de las sociedades liberales capitalistas democráticas actuales.

Estamos ante un tema doble del diagnóstico y remedio. La dicotomía metafísica entre una enfermedad terrible y el carácter drástico de su antagonista. El diagnóstico es que el liberalismo, así, a secas, es una realidad que anda mal, pero muy mal. El remedio es en MacIntyre este: que el pensamiento y la vida social tradicional, origen del liberalismo enfermo, su negación, y muy posiblemente también su sustancia, debe poder recuperar su lugar en la vida social, el lugar ético y religioso que (adivinamos) nunca debió ni en realidad puede jamás perder realmente del todo. Esta duplicidad argumentativa no solo se halla en *Tras la virtud*, sino que atraviesa el conjunto de la obra de MacIntyre; de hecho, se intensifica en argumentos específicamente antiliberales en sus obras posteriores, que son como el desarrollo polémico del libro de 1981; primero en *Tres versiones rivales de la ética* y luego, ya de manera honda y explícita ya, en *Justicia y Racionalidad*. Este último texto recoge las críticas desatadas por *Tras la virtud*, pero se sitúa otra vez como crítica externa de “el sistema”, en esta ocasión cuando el auditorio receptor tiene la experiencia de que el liberalismo parece ya serlo todo, una vez acontecida “la marcha triunfal de liberalismo en el mundo”, como afirma Miguel Giusti (GIUSTI 2006: 258)¹¹. Es notorio que *Tras la virtud* trata, antes que de liberalismo o sistema liberal, de Ilustración. El motivo es simple: se dirige a oponer (a crear la dicotomía metafísica) en los términos en que esta surgió históricamente, es decir, en ese episodio de sangre que se inició en 1789 y terminó para continuar hasta el presente bajo otras máscaras hasta el día de hoy: como la oposición, tanto social como política, entre el pensamiento ilustrado del siglo XVIII y la Cristiandad europea.

¹¹ En esto seguimos las argumentaciones de RIVERA 2015; RIVERA 2017.

Como es el consenso en la historiografía profesional desde los estudios de Reinhart Koselleck sobre el origen de la Revolución francesa y su vínculo con el discurso político y social del tiempo presente, este episodio de dicotomía metafísica entre Cristiandad e Ilustración es el hito de la modernidad política, que se constituye así como una guerra violenta entre las formas de vida premodernas, informadas por el cristianismo católico, y la Ilustración (*cf.* KOSELLECK 1965 [1959]; 2004 [1975]).

Desde mediados del siglo XVIII *les philosophes* ilustrados, honrados por la divulgación del papel periódico y las prácticas nuevas de publicidad, como lo fueron los cafés y las tabernas¹², dedicaron su esfuerzo por socavar las bases morales, pero también políticas, sociales e institucionales, que habían regido la Cristiandad europea por siglos, y cuyos orígenes hay que remontar al inicio de la civilización occidental (*cf.* GROETHUYSEN 1993 [1956]). Se sabe que un rol decisivo jugaron en esta pugna las actividades corrosivas de las sociedades secretas, como la masonería (*cf.* VELARDE 1981). La dicotomía metafísica se inicia con un diagnóstico catastrófico de la sociedad liberal democrática establecida, esto es, de una realidad espantosa pero fáctica, innegable y posiblemente ineliminable (*cf.* MACINTYRE 1987 [1981]: Cap. I y II); de este diagnóstico y de esta constatación el autor se remonta paulatinamente al origen de la sociedad capitalista democrática, es decir, el origen de la publicidad y el mundo político moderno de Koselleck; regresa de la catástrofe actual a su gestión inicial en la difusión social de folletos, pasquines y papeles públicos de toda clase, donde discutidores, muchos de ellos hoy anónimos o completamente olvidados, introdujeron un lenguaje social inconmensurable con el vocabulario en el mundo tan reciente en el tiempo en que se difundió que hoy, por la

¹² *Cf.* al respecto para el caso peruano RIVERA 2015c.

fuerza de su imposición, parece a la experiencia esencial, incluso intemporal. En un inicio satirizaron contra la Reina de Francia; hoy viven en una sociedad que no puede hacer sátira de sí misma.

Una precisión. Epistemológicamente hablando, cuando se habla aquí de *origen*, se trata de un origen que se sustenta en un conflicto altamente político, en el sentido schmittiano del término¹³; vocabularios incompatibles colisionan y, con ellos, formas de interpretación de la política, las instituciones y las creencias morales, los ideales de excelencia y la idea de una vida humana digna de ser vivida.

El conflicto del que venimos hablando fue claramente desarrollado unos 20 años antes de *Tras la virtud* en los Estados Unidos como un arquetipo de una situación de incomprensión social en la que el diálogo, es decir, cosas como los lugares de contacto, las charlas de café, la lectura de panfletos y folletines de ninguna manera resuelve, sino agudiza, y esto porque desarrolla un ambiente social de antagonismo donde los recursos de la conversación han dejado largo de ser racionales; carecen de todo criterio reconocible para distinguir el bien del mal, y se transforman en prácticas sociales cuya tendencia es a la destrucción del interlocutor. Si la gran dicotomía metafísica de 1981 se remonta a 1789, es decir, a la polémica entre Tradición e Ilustración, se hallará ante una única cosa: la guerra civil y el régimen del terror: de “tiempos oscuros” que, según *Tras la virtud*, se habrían prolongado hasta hoy (MACINTYRE 1987 [1981]: 322).

¹³ Carl Schmitt desarrolla su definición de lo político de manera definitiva en 1932; cf. SCHMITT (2002 [1932]). Esta concepción de lo político es central en la historiografía conceptual y, sin duda, es un eje del pensamiento social de Koselleck sobre la Revolución en Francia.

Como es bien sabido, MacIntyre, autor de amplia capacidad de asimilación de vocabularios y estrategias de argumentación. Maestro de la síntesis como lo ha sido, se vio influenciado por la sociología de la ciencia de Thomas Samuel Kuhn, que estaba entonces en auge en la Norteamérica de Tras la virtud. En particular, fue influenciado en su concepción de “inconmensurabilidad” de los lenguajes: esta fue la razón de que Kuhn pusiera como ejemplo de conflicto epistemológico a la Revolución francesa, es decir, al origen de la gran dicotomía metafísica de MacIntyre. Se trata de *La estructura de las revoluciones científicas*, de 1962. Es allí donde acuña Kuhn el concepto de inconmensurabilidad, es decir, de alto grado de incompreensión entre formas de ver, actuar y expresar concepciones del conocimiento social humano, sea en el orden de las ciencias naturales como en cualquier otro orden. Estableció Kuhn allí de una vez para siempre que la ciencia de la naturaleza no progresa hacia ninguna parte en sentido estricto; que la ciencia actual no es la forma mejorada de la ciencia antigua o medieval, sino su reemplazo. Y la explicación que dio para ello, que escapa al objeto de este trabajo, se basaba en la idea de que el conocimiento, así como cualquier otro patrimonio colectivo humano y, por la misma razón, la misma existencia política, son formas sociales de vida que se proyectan en el tiempo; estas definen de alguna manera a todos sus miembros, que se hallan así frente a constelaciones de sentido que orientan y califican, sea su trabajo intelectual, por ejemplo, u otras actividades valiosas; es a eso a lo que se denomina allí “tradiciones” (cf. al respecto MASON 1994).

Subrayemos ahora el quinto capítulo de la obra de T. S. Kuhn de 1962. En ese capítulo se explica una situación límite cuando un grupo humano bastante complejo es habitado, por decirlo así, no por una tradición sino por más de una, o

cuando una misma tradición va alojando criterios cada vez más y más divergentes en línea continua, hasta que se llega a un punto en que esta entra en crisis, es decir, en que las tradiciones despiden sus puntos de vista y los van transformando, de un conjunto, más o menos difuso de afinidades, en un conjunto creciente de incomprensiones y pleitos de todo tipo; las crisis de Kuhn son de naturaleza epistemológica, pero también social; el estado límite de una crisis epistemológica kuhniana es en realidad un asunto social y político, es decir, quienes se sienten disidentes respecto de una tradición más antigua, o se sienten rivales entre sí por los motivos o las razones que fuera, dejan de estar interesados en la discusión intelectual; se saltan la barrera del conocimiento para pasar a un esquema donde todo vale con tal de que el adversario se calle o se anule. El ejemplo de Kuhn, como ya hemos adelantado, es el terror revolucionario francés. Ilustración y Tradición coexistían en una constelación de sentido determinada: el Antiguo Régimen de Francia y, en la versión de MacIntyre, más fundamentalmente el régimen social de la Cristiandad europea, sus creencias, sus prácticas y cualidades valiosas.

Los agentes ilustrados, los revolucionarios de 1789 dejaron pronto de estar interesados en coexistir como sus vecinos cristianos; resolvieron pues dejar de hablar en los términos del Cristianismo para pasar a tácticas nada dialógicas para lograr la anulación de su rival o, al menos, lograr la hegemonía en ese mundo cristiano de tradiciones alternativas; se instala entonces una constelación de sentido nueva, donde el modelo de organización y los criterios de valor ya no son cristianos, sino ilustrados, liberales o científicos, con criterios que, vistos retrospectivamente, ni siquiera se habían inventado.

Si se concede que la imaginación de J-J. Rousseau en los capítulos iniciales de *El contrato social* ya habían hecho un esbozo plausible del mundo que pensaba reemplazar a la Cristiandad europea, debe ser concedido que sus planes no se habían puesto en práctica en ningún lado antes de 1789, ni siquiera en los Estados Unidos. Hasta entonces todo eran utopías, gacetillas, palabras emotivas y grandilocuentes de curiosos charlatanes, novelas eróticas, calumnias, difamación contra las personas de los monarcas, como es el caso de la Reina de Francia, conspiraciones de las sociedades secretas anticristianas contra los jesuitas, los infaltables escritos blasfemos de los *philosophes*, como Voltaire; se puede agregar en esta lista a los Estados Unidos que, como ya anotamos, no terminaban aun para 1789 de ser un país real.

MacIntyre es decisivo en esto: el tema central de la gran dicotomía metafísica es que resulta como una crisis de paradigmas en su nivel más alto, cuando una guillotina en uso es un argumento más sólido que varios miles de páginas de sesudos razonamientos de Chateaubriand en *Le génie du Christianisme* (1802)¹⁴. Pero entonces el problema central es la ausencia de criterios de racionalidad. Es el eje de la vida de la modernidad, de la “racionalidad moderna” (*cf.* MACINTYRE1987 [1981]: 67, 109) para la cual no hay criterios racionales¹⁵ para decidir qué clase de vida humana es preferible o deseable o, mejor, donde cualquier forma de vida, la de un pedófilo, por ejemplo, es concebible y adquiere por ello la tendencia a ser un derecho, un derecho moderno, digamos. Aun así, hay una cierta lógica del mundo liberal, que se descubre considerándolo ya no desde el inicio de la gran dicotomía

¹⁴ Obra del Vizconde de Chateaubriand escrita bajo Napoleón. El vizconde sería luego ministro del Rey de Francia. Cf. CHATEAUBRIAND 1803; una introducción al autor, LESCURE s/f; su obra política antimoderna, CLÉMENT 1987.

¹⁵ Sobre los criterios de racionalidad volveremos más adelante, *cf.* MACINTYRE1987 [1981]: 22, 26, 37, 311, 314-315.

metafísica, en 1789, sino en la actualidad de la vida social en los Estados Unidos, esos Estados Unidos que se guían por criterios económicos, que se basa en el individualismo y que, incluso y a pesar de sus triunfos militares o políticos contra otras tradiciones rivales en su momento muy sólidas y poderosas, como en 1918, 1945 o 1989, no parece ser en modo alguno el paraíso, al menos no moralmente.

Alasdair MacIntyre inicia su *Tras la virtud* con una peculiar “sugerencia inquietante”; se trata de un relato para estimular la imaginación a partir de una imaginaria catástrofe en las ciencias naturales, es decir, en el tema que es el eje de la argumentación de Kuhn sobre comunidades de tradición que entran en crisis. En lugar de mostrar una tradición hegemónica, aparece como una realidad conformada por fragmentos altamente dispersos de un gran discurso ausente, quizá una fragmentación de una gama amplia de discursos olvidados, que ahora se sobreponen y coexisten absurdamente sin que nadie sepa con qué criterios rearticularlos en un sentido unitario, todo lo cual produce un debate interminable entre los científicos, que hablan de cosas que no saben y de quienes ahora el lector sospecha son portadores de invisibles pero eficaces guillotinas imaginarias para quienes se resisten en la vida real a darles la razón. Se trata de un estado grave de desorden que no es de lenguaje, cuya descripción conduciría a creer que se ha caído en una especie de barbarie social y no en una babel de comunicados ignorantes.

Según la concepción del escocés, el mundo catastrófico y fragmentado que se ha imaginado podría ser descrito como un mundo en el que aun es vigente la idea de las ciencias naturales aunque, propiamente hablando, ya no hay nada que conocer en ellas, sino meras chispitas de verdad inconexas que no pueden ser probadas, carentes

como están los científicos de algo que sea así como un sentido del todo que indique qué es qué. El lenguaje de las ciencias naturales continúa siendo usado, pero en un estado grave de terrible desorden. Ninguna filosofía norteamericana, o vigente entre los intelectuales de los Estados Unidos al uso en 1981 podría describir este desorden descrito. A. MacIntyre se pregunta en este contexto seriamente: “¿A qué viene construir este mundo imaginario habitado por pseudocientíficos ficticios, y una filosofía real y verdadera?” (MACINTYRE1987 [1981]: 14). Para el autor, se trata de la sociedad democrática capitalista liberal americana de 1981. Y el problema no es relativo a las ciencias naturales, como el lector ya sabe, sino, como en el terror de 1793, el *experimentum crucis* del que Kuhn se había servido en 1962, en los usos del lenguaje de la moral, cuyo estado altamente grave de desorden no es para nada imaginario.

Si seguimos el planteamiento del escocés, tal y como lo hemos esbozado antes, viviríamos en un terrorífico mundo moral y políticamente fragmentado, carentes de toda orientación, en una especie de guerra civil y sin saber, ni siquiera, lo que creemos creer. Veamos lo que argumenta MacIntyre:

“Lo que poseemos, si este parecer es verdadero, son fragmentos de un esquema conceptual, partes a las que ahora faltan los contextos de los que derivaba su significado. Poseemos en efecto, simulacros de moral, continuamos usando muchas de las expresiones-clave. Pero hemos perdido —en gran parte, si no enteramente— nuestra comprensión, tanto teórica como práctica, de la moral” (MACINTYRE1987 [1981]: 25).

Frente a esto se puede decir que uno de los rasgos más chocantes e intolerables del lenguaje de la moral contemporáneo es que gran parte de él se usa

para expresar desacuerdos, al modo de debates interminables que ya sabemos de antemano no se arreglan conversando, lo cual ya sabemos se explica porque pertenecen a tradiciones socialmente coexistentes, en un grado algo variable de rivalidad política; tradiciones que son inconmensurables y que, por lo mismo, son atadas en el mundo social por una especie de incapacidad de ver, en la que sin embargo subyace una hegemonía, la de la ideología de la Ilustración. Escribe el autor: “De este modo, los desacuerdos sobre los desacuerdos se multiplican” MACINTYRE1992 [1990]: 29).

De acuerdo con MacIntyre, la experiencia moderna habría significado algún tipo de pérdida de los criterios de pertenencia que son vitales en la comunidad de tradición que se examina y que permiten en ella la atribución de sentido a la vida. Para decirlo desde el punto de vista de Aristóteles, la justicia consiste en dar a cada uno lo que se merece. Y para determinar quién merece y qué y por qué, hemos de determinar qué virtudes son dignas de recibir honor y reconocimiento. Aristóteles también dice que no podemos hacernos una idea de cómo es una constitución justa sin haber pensado antes sobre la manera más deseable de vivir. En el paso desde la diversidad de contextos en que tenían su elemento originario hacia nuestra sociedad contemporánea, justicia se convirtió en algo distinto de lo que una vez fue. Lo mismo ocurre con la “virtud”, “piedad”, “dignidad”, “obligación” e incluso con “derecho” o “deber”. Pero si hay debates interminables en una guerra civil kuhneana, resulta que los que coexistentes en una sociedad liberal capitalista vivirían en un mundo fragmentado, donde cada uno tendría una seudovisión moral fundada en la nada, o en la apariencia de algo, que es algo aun peor. Este es el tipo de sociedad en que habitaríamos, sin saber el por qué. El propósito del autor, en este

contexto, es “construir una narración histórica y verdadera en cuyo estadio más temprano el razonamiento moral era de clase muy diferente” (MACINTYRE1987 [1981]: 25).

Llegados a este punto, es importante advertir que, según el autor, la única respuesta aceptable ante ese conjunto de retazos éticos es el emotivismo. El emotivismo sostendría que los juicios de valor en general, y más exactamente los juicios morales, dependerían en última instancia de “expresiones de actitudes o sentimientos, en la medida en que éstos posean un carácter moral o valorativo” (MACINTYRE1987 [1981]: 39), lo que en la tradición liberal se denomina “preferencias” personales o individuales. Llega a decir el autor escocés respecto de la sociedad americana a la que su libro iría dirigido: “El emotivismo está incorporado a nuestra cultura” (MACINTYRE1987 [1981]: *Ibid.*). Los lectores de *Tras la virtud* vivirían sin saberlo en un mundo moral catastrófico, en una cultura específicamente emotivista y, si esto es así, dado que los juicios morales serían en cada norteamericano expresiones de sentimientos o actitudes individuales, sin justificaciones realmente racionales, fracasarían.

Dígase en forma abreviada: MacIntyre estaría proponiendo al lector americano de 1981 el retorno desde los esquemas morales y las creencias políticas más elementales del mundo moderno a una forma de concebir la vida humana, su valor e incluso su horizonte de sentido altamente distintos, que tendría a la modernidad a la vez como su oponente y su alternativa. Lo que está detrás de la gran dicotomía metafísica entre Tradición e Ilustración es, nada menos, que el concepto mismo de la modernidad política, de su vigencia y, por decirlo de alguna manera, de

su derecho a ser la forma de vida hegemónica en un horizonte de disonancias; si la tradición liberal, son sus normas y sus ritos, sus valores, su vocabulario y sus prácticas tienen derecho de seguir dominando sobre otras tradiciones o bien sobre la Tradición a secas. Para decirlo con Stephen Holmes:

“La gente que alguna vez estuvo afincada en comunidades armoniosas está hoy desarraigada. El individualismo ha desecado las relaciones sociales vitales. El orden cálido, solidario y emocionalmente satisfactorio ha dado paso a un orden gélido, egoísta y moralmente vacío. Las facultades sociales de los espíritus anteriores a la caída han sido dolorosamente perjudicados por el racionalismo occidental. La generosidad, la amistad y la alegría se han desvanecido prácticamente. (...) Las sólidas formas de identidad preindustrial han sido desplazadas por formas más endebles y universales. En consecuencia, la humanidad no sabe cómo vivir ni qué hacer”.

Resume el mismo autor más adelante:

“La “modernidad” tiene pocos rasgos que compensen (de la moral y las instituciones premodernas), si es que tiene alguno” (HOLMES1999 [1993]: 123).

Es posible que nunca un autor de adscripción liberal haya descrito tan acertadamente la gran dicotomía metafísica a cuya consideración A. MacIntyre, en *Tras la virtud*, nos ha conducido.

1.3. Conflicto de tradiciones: colisión de racionalidades

Quisiéramos ahora explicar la forma en cómo el tradicionalismo moderado de Alasdair MacIntyre presupone una arqueología catastrófica de guerra contra la Ilustración. Como es notorio para el lector que ha llegado a esta línea, el tema central en la dicotomía metafísica Ilustración/Tradición es relativo a la cuestión más general a la naturaleza de la racionalidad o, mejor, si el mundo liberal tuviera alguna

racionalidad, a qué versión de racionalidad se acomoda mejor el ser humano de elegir entre Ilustración y Tradición. Este problema, como ya sabemos (y sabía el auditorio americano de 1981), se halla enmarcado en una atmósfera kuhniana; aquí corresponde hablar de “tradiciones”, esto es, de complejas formas de vida articuladas con creencias, formas de vida, prácticas compartidas de diverso género, así como de logros de diverso tipo y excelencias características de la tradición; hablar de tradiciones, en esta constelación kuhniana, significa que las excelencias en prácticas y creencias compartidas le dan un sentido unitario y orgánico a una (cualquiera) existencia humana concreta. Una tradición entendida kuhnianamente permite a cada uno alcanzar una excelencia propia por el propio mérito: la identidad: esta es política, como ser perteneciente a esa comunidad y no a otra, aunque también personal, como ser valioso y apreciado dentro de la tradición de la que se es parte). Uno es alguien, la identidad X o Z, en la medida de que se reconoce y es identificado por otros en una tradición kuhniana.

El conjunto de características que hemos anotado arriba se aplica a cualquier tipo de comunidad humana tradicional, es decir, a una comunidad no asociativa, sino orgánica, como producto histórico no voluntario. Lo más importante aquí es que este concepto kuhniano de tradición resulta, por razones que vamos a ver ahora, simétrico, sino idéntico, con la idea general de racionalidad que maneja T. S. Kuhn. MacIntyre va a adoptar sin más de la epistemología social kuhniana todos sus presupuestos básicos sobre qué es una tradición.

Hay un presupuesto kuhniano acerca de la naturaleza de la racionalidad y que, por lo mismo, todo pensador kuhniano debe aceptar. Este presupuesto consiste

en asumir que no hay tal cosa como una racionalidad humana general, algo así como una naturaleza compartida única, que haga en principio posible la coexistencia y la proliferación de tradiciones en un mismo horizonte de convivencia; de esto se sigue que cuando varias tradiciones coexisten y aun proliferan esto, a su vez, afecta, deteriora y finalmente *aniquila la unidad de sentido que hace posible la identidad personal*; por el mismo motivo se vería afectado el logro de las excelencias propias (y los bienes consecuentes) que una tradición trae consigo. Lo anterior, que puede parecer algo relativista, implica tomado en profundidad que la proliferación de tradiciones no es deseable; la proliferación trae consigo el deterioro o la pérdida del sentido mismo de la vida. Esto se explica mejor si se recuerda que, bajo la impronta del giro lingüístico operado en los Estados Unidos precisamente en el periodo de gestación de su libro de 1962, Kuhn quiso explicar que las tradiciones se alteran hasta desaparecer o ser severamente postergadas cuando, por razones que aquí no son el caso de desarrollar con detalle, se ven en la urgencia de, en lugar del logro de sus excelencias propias, quien se identifica en una tradición debe competir con otra que socaba sus resultados, desdeña sus logros, los desecha o, incluso, los castiga.

Kuhn, en esto seguidor sin más del giro lingüístico, aplicado en su caso a la historia social del conocimiento, emplea conocidos conceptos acuñados una década antes por Ludwig Wittgenstein y que se refieren, en último término, a la naturaleza de la racionalidad¹⁶. No habría tal cosa como una racionalidad universal, en el sentido, no de que no haya una lógica humana, por ejemplo, o tal vez ciertos parámetros de sentido, como lo son las distinciones arriba/abajo, bueno/malo, importante/banal, amigo/enemigo, sacral/profano, sino de que cuando se configura

¹⁶ Sobre Wittgenstein en general, *cf.* LÓPEZ DE SANTA MARÍA DELGADO 1986; sobre los temas relativos a Wittgenstein aquí aludidos rápidamente *cf.* GARCÍA SUÁREZ 1976.

una identidad humana; una identidad humana X o Z funciona y se articula como un lenguaje humano: se halla sumida en una constelación de sentido altamente compleja y variable, pero comunitaria y compartida; esto último en un sentido tal que determina la incorporación exitosa y excelente, o bien la no incorporación excelente, en cada caso, a un cuerpo más grande.

Al conjunto de esta constelación Wittgenstein no le dio que se sepa un nombre propio, posiblemente porque daba por sobreentendido que los conceptos que la constituyen configuraban la totalidad de un *lenguaje*, concepto que posiblemente le parecía presupuesto para el resto de la reflexión. Como sea, se trata de comunidades que se hallan unidas por actividades organizadas espontáneamente, que son no asociativas y que se prolongan en el tiempo; cada uno de estas actividades se logra en términos de lo que el autor austro-húngaro denominaba una “gramática”, es decir, de una especie de código altamente flexible; las actividades, que se llaman *prácticas*, performan en el tiempo una totalidad; es continuada por los miembros, a modo de jugadores que no se desaniman, se asimilan o se hacen inquietos aficionados.

Se debe hacer aquí una precisión. El aspecto más rígido que una gramática wittgensteiniana puede tener es que esta está formada por reglas aleatorias, pero obligatorias, que es necesario seguir para formar parte de la actividad e identificarse con ella. Wittgenstein denominó a esas reglas que hacen de condiciones necesarias para una gramática “criterios” (*cf.* ALBRITTON 1968). La racionalidad de un lenguaje aquí, que es lo mismo que en Kuhn se denominaría una *tradición*, descansa en el uso

de criterios o reglas. Está implícito que el dominio de estas reglas se halla basado en competencias y habilidades, tanto en el austro-húngaro como en Kuhn.

En el momento en que MacIntyre incorporó las pautas de razonamiento y la argumentación en torno a las tradiciones que le había heredado el giro lingüístico, como ya hemos anotado y veremos después, empleó profusamente el concepto wittgensteiniano de *criterio*; podemos definir criterio aquí como una norma o regla no establecida, sino heredada, por así decirlo, en la que uno se halla instalado y que va de la mano con ideas diversas, como aplicarlos acertada o desacertadamente, dominarlos y ser competente en su uso implica adquirir destrezas específicas con ciertas prácticas ligadas a ellas, todo lo cual sugiere llegar a la excelencia en su empleo, o al menos a cierto tipo de excelencia genérica que consiste en el éxito reiterado. Sobre la base de estas ideas, que en principio son (como nota el lector) puramente descriptivas, como una suerte de fenomenología de la racionalidad humana desde el punto de vista de la acción, el autor escocés hizo un salto audaz que nadie había hecho entonces en los Estados Unidos: asoció *criterio* y las ideas relativas a su uso con la ética aristotélica de las virtudes tal y como se halla contenido fundamentalmente en la *Ética a Nicómaco*. Es así como las capacidades, las competencias y excelencias implícitas en el uso apropiado y exitoso de un conjunto de reglas en unas formas de vida en que un individuo ingresa a modo de jugador se convierten en algo con contenido normativo: a saber, un cierto catálogo de virtudes; es sencillo notar que este catálogo es contingente, que depende de una totalidad variable y compleja de circunstancias, que incluye elementos contextuales arbitrarios de tipo diverso, como la altura o la anatomía de los jugadores, su capacidad muscular, la rapidez de sus mentes, el territorio que habita, etc.

Como se sabe, las virtudes aristotélicas son cualidades morales; una vez integradas al esquema kuhniano de las tradiciones, las virtudes configuran como ellas constelaciones de sentido racional, establecen pautas cognitivo/morales para llevar la vida al modo de un tipo de excelencia con criterios; se trata de excelencias propias de formas de vida o tradiciones no relativas al conocimiento social, sino relativas a la acción social. En este sentido, cada tradición es en sí misma un modelo completo y acabado de racionalidad práctica humana, que incluye sus valores, creencias básicas sobre lo bueno y lo malo, lo útil y lo inútil, lo sagrado y lo profano, el amigo y el enemigo, etc. más una gama de actividades éticamente relevantes que dependerá de cómo la tradición, en cada caso, afronta retos y los supera, o no es exitosa y perece, todo en el mismo esquema de variabilidad y azar, pero también en este mismo esquema de continuidad performativa a lo largo de un plazo largo de tiempo histórico largo que las tradiciones kuhnianas presuponen.

T. S. Kuhn tomó en sus obras tempranas por caso paradigmático de tradiciones epistemológicas o científicas a la física aristotélica y la física moderna; consideramos que procedió de este modo porque ambas compartieron un periodo de tiempo en que fueron coexistentes en un mismo espacio social, un espacio histórico de competencia, un espacio por lo demás lleno de problemas y conflictos de diverso tipo con los que se entremezclaron, pero con un alto grado de intensidad en su vínculo de incomprensión, que a su vez está constituido por la fase final de la Cristiandad europea¹⁷. A su turno, ya una vez integrado el esquema lingüístico kuhniano para explicar la idea de la racionalidad práctica en base del concepto de

¹⁷ Al respecto *cf.* por ejemplo, TURRÓ1985; POPKIN 1983 [1979]. Inevitable remitir para esto a KUHN 1978.

tradición, un profesor de historia de la ética como MacIntyre no pudo tener mayor dificultad en asociar la rivalidad extrema y violenta entre aristotélicos y físicos matemáticos modernos como la derivación o la expresión de una dicotomía metafísica, en la que no se trataba solo de problemas de física, sino de política. La racionalidad práctica kuhniana de MacIntyre comprendió pronto que las disputas físicas no podían diferenciarse de las morales y, sin duda, las éticas. Esto es notorio porque tanto los conflictos modernos de tipo científico como los modernos relativos a la racionalidad práctica giran en torno a la noción de *télos*, a la teleología como un esquema de comprensión de las actividades humanas

En efecto. En ambas disputas que configuran la modernidad, tanto la moral como la física tienen como uno de sus centros neurálgicos el reconocimiento o bien en el rechazo de que las actividades de los hombres sean orientadas a organizar el conocimiento y su objeto, sean para organizar la vida humana y su sentido, tienen o no tienen una finalidad o, al menos requieren (o no requieren) de la idea de finalidad para alcanzar las excelencias que les son propias

Como prueba baste al lector coger un manual de ética de origen anglosajón (y muchas veces los hay también entre los nuestros). Abra el índice y lea: comprueba allí que los esquemas de argumentación en la ética se distinguen en dos grandes tipos, 1. Las éticas llamadas “formales”, o sea, que se ocupan no del contenido, sino de la parte “lógica” de la ética, y 2. las así llamadas “materiales”, cuyo objeto discursivo viene constituido por la idea de bien o la búsqueda de la felicidad. Obviamente, el primer tipo de éticas tiene como protagonista a Immanuel Kant, mientras el otro tiene como representante a Aristóteles; también Kant difiere

de Aristóteles en el tema central que nos ocupa, la teleología moral, que en todo caso Kant universaliza y, por lo mismo, sustrae del contexto de racionalidad propio de las tradiciones; es decir, hace inviable el pensamiento político y ético en relación con excelencias o logros, lo cual implica la pérdida de criterios de excelencia, etc., lo cual a su vez implica sacrificar la racionalidad de la vida humana como un todo para aquella colectividad que desease seriamente organizarse según los argumentos kantianos, como sucede con sociedades capitalistas democráticas. Y ya sabemos que esos argumentos son de los mejores que se han esgrimido contra la Tradición, y que Kant fue desde la Revolución francesa uno de los más famosos y emblemáticos ilustrados hasta el 1981, en que Rawls reivindicaba a Kant para parchar el liberalismo americano.

Si uno se acerca al inicio de las páginas de *Historia de la ética*, en clave aun algo analítica, dado que el obró desde 1966, se observa la opinión adversa de MacIntyre contra las éticas formalistas, a pesar de ser aun un fiel ciudadano republicano de una democracia liberal. Escribe entonces MacIntyre: “Los conceptos morales están encarnados en (y son parcialmente constitutivos de) las formas de la vida social” (MACINTYRE 1994: 11). Ya desde 1966 no hay racionalidad en la ética sin referencia explícita a alguna constelación de sentido históricamente definida. Esto mismo, en la década de 1990, justamente a propósito de la obra de MacIntyre de 1981 y sus críticas al liberalismo político, se denominaba ya “comunidad”; como indica Víctor Samuel Rivera, “una comunidad de prácticas y creencias, que cuando es pensada históricamente, debe interpretarse como tradición” (cf. RIVERA 2008: 252). La postura de que toda ética es racional si y solo si se halla anclada en un horizonte social de sentido: hay racionalidad en la ética en función de una teleología,

una teleología pensada en términos de identidad personal, pertenencia y auto/reconocimiento en una tradición que exige, a cambio del goce de los bienes de la excelencia, el desarrollo de competencias en criterios wittgensteinianos convertidos en virtudes.

En el periodo comprendido entre 1981 y entrando a la década del 2000, los manuales anglosajones, que denostaban sin piedad las “éticas materiales” por su carencia de racionalidad, se vieron asaltadas y envejecidas ante la polémica desatada; se trata de la famosa pugna entre comunitaristas y liberales, o sería mejor decir, entre defensores de una ética pensada racionalmente desde una vida hecha, con una identidad determinada en un mundo social real, y el liberalismo, que se adaptaba a argumentos de crítica externa que antes eran desconocidos en los Estados Unidos, o nadie se hubiera tomado seriamente como algo digno de discutirse (*cf.* GIUSTI 1999: 173 y ss; 201 y ss.). Michael Sandel, quizá el más célebre de todos los objetores fuera de sospecha de adhesión reaccionaria o de teología política conservadora, hizo el vademécum en esta batalla de crítica externa contra el liberalismo (SANDEL 1982). Este mismo Sandel, el más sutil y terminante de los críticos del liberalismo político, ha afirmado años después de manera terminante desde la polémica desatada por el neoclericalismo de MacIntyre (aunque, valgan verdades, con justicia acentuada también por él mismo) que: “En ese sentido, podría, pues, decirse que las teorías antiguas de la justicia parten de la virtud” (SANDEL 2013: 18).

Ni Sandel ni MacIntyre (es bueno recordarlo) eran muy originales en subrayar la necesidad de idea de teleología o virtud para articular cualquier lenguaje

moral. No se trata sin duda para nada de una afirmación muy novedosa, pues esgrimida desde siempre, dado su carácter repetitivo en la tradición occidental en general, y esto desde los griegos (*cf.* JAEGER1990 [1957]). Lo relevante aquí, skinnerianamente hablando, es que se trataba de algo terrible en el contexto de la disputa entre comunitaristas y liberales, algo que ciertamente que no se había iniciado con MacIntyre; en todo caso, con su postura en juego se ponía en riesgo la racionalidad, y por lo mismo, los principios y la forma de vida, los valores y la legitimidad mismos de las democracias liberales capitalistas que, para el escrito de Sandel de 1982, estaban a punto de triunfar sobre el comunismo.

Si vemos al MacIntyre de *Tras la virtud*, encontramos que la concepción tradicional de la racionalidad invoca la raigambre comunitaria y la identidad del individuo como único y último marco de referencias donde es posible cualquier teoría moral. Por supuesto, esto supone ir en contra del proyecto normativo ilustrado, de la filosofía moderna o contemporánea, siempre liberal e individualista. Desde el punto de vista de la modernidad se parte de que no es posible pensar el yo o la identidad dentro de un contexto y, por tanto, nuestro autor contrapone con el razonamiento teleológico de la persona a la manera de Aristóteles. Como afirma el filósofo liberal peruano Miguel Giusti, en referencia crítica a la obra de MacIntyre, a quien con frecuencia sin embargo licúa en función de sus propias simpatías ideológicas por el capitalismo democrático:

“En términos estrictamente éticos, aunque un tanto esquemáticos, la concepción tradicional de la racionalidad se inspira en una concepción sustancialista, material, eudemonista de la ética, en la que el eje conceptual es la visión común de la vida buena o de la felicidad. Es decir, está asociado a una concepción de la moral de acuerdo a la cual lo más importante es definir el sentido de la vida, explicar qué

manera podemos llegar a ser felices y vivir mejor” (GIUSTI 2006, 25)¹⁸.

La comunidad de creencias morales compartidas es lo que constituye el núcleo de la concepción tradicional de la racionalidad en términos y como seguimiento de una tradición kuhniana. Por esto la ética de la felicidad, el paradigma o arquetipo de los filósofos de la antigüedad, debe considerarse el modelo de ética de la tradición, y a sus representantes como modelos de compromiso identitario y de reconocimiento en un mundo social y político real y situado, con geografía, etnia y religión, por así decirlo. Para A. MacIntyre lo que encontramos en la vida real, que está constituida de tradiciones, no hay tal cosa como individuos aislados liberales y demócratas con capacidad de elegir cualquier cosa, sino miembros de colectividades que de hecho han elegido ya antes valores o fines comunes, es decir, que comparten, sea en su vida cotidiana o institucional, un sistema específico de normas morales o criterios que no requieren ni de fundamento ni de elección. Esto ocurriría incluso en una tradición que se identificará a sí misma como liberal, bajo el supuesto, que veremos luego, de que este liberalismo enmarcado en una gran dicotomía metafísica no es sino también una tradición, una que mira distraída al Cielo cuando se le pregunta por su pasado.

Hemos subrayado al inicio que el paradigma de la concepción tradicional de la racionalidad ha sido la ética basada en la teleología y la virtud. En otras palabras: en la definición del individuo como integrante y miembro con compromisos de una comunidad de creencias y formas de vida. No se nos oculta que los filósofos

¹⁸ Es muy interesante observar la reseña respecto del carácter militante e ilusoriamente optimista de Giusti respecto del liberalismo, como ha criticado V. S. Rivera en varios artículos de filosofía política. Rivera reseña hizo una severa crítica de *Tras el consenso* de Giusti (RIVERA 2008). Esta reseña, algo extensa y que es a manera de artículo, se halla disponible de manera abreviada en 7 páginas en *Araucaria. Revista de Filosofía, Política y Humanidades* (Sevilla, 2008).

modernos pusieron punto final a este modelo de la ética, que cancelaron en una guerra civil de variada intensidad su lenguaje, y que arrasaron con él para remplazarlo por formas discursivas relativas al formalismo y la libertad, que son las que conducen a la catástrofe que hace posible la crítica de MacIntyre a su resultado y que da lugar, para decirlo de una vez, a la gran dicotomía metafísica.

Aquí surge una pregunta crucial, una sociedad justa, “¿ha de perseguir el fenómeno de la virtud de sus ciudadanos? ¿O no debería más bien la ley ser neutral entre concepciones contrapuestas de la virtud, de modo que los ciudadanos tengan la libertad de escoger por sí mismo la mejor manera de vivir?” (SANDEL 2013: 17). Esta pregunta separa el pensamiento político antiguo del moderno. Es decir, la idea de que el Estado debe aspirar a la neutralidad en lo que respecta al significado de la vida buena se aparta de las antiguas concepciones de la política. Ahora bien, si el modelo de la racionalidad práctica es la tradición, el punto de partida o, dicho de otra manera, el paradigma de la razón ilustrada es el individuo como sujeto autónomo: un ser que es, como escribe MacIntyre, un fantasma

“Los filósofos políticos modernos -desde Kant en el siglo XVIII a John Rawls en el XX- sostienen que los principios de la justicia que definen nuestros derechos no deberían fundamentarse en ninguna concepción particular de la virtud o de cuál es la forma de vivir más deseable. Muy al contrario, una sociedad justa respeta la libertad de cada uno de escoger su propia concepción de la vida buena” (SANDEL 2013: 17).

No está fuera de lugar en absoluto recordar que para el liberalismo en general¹⁹, tomado sea como cultura, estilo o forma de vida, como periodo histórico o

¹⁹A partir de este instante, vamos a denominar “Liberalismo” en mayúsculas, al concepto que MacIntyre ha desarrollado de la doctrina, proyecto social y productos efectivos del liberalismo, sin

una constelación de sentido, el punto de partida y el valor central de la moral, aquello que reemplaza a las competencias morales aristotélicas, epistemológicamente hablando de tipo kuhniano o wittgensteiniano, es la autonomía del individuo, aquello que, por haber sido pensado en abstracto, de manera intemporal y sin referencia alguna a condiciones, da lugar justamente a las antes (y quizá aun ahora entre los liberales) tan afamadas “éticas formales”. Así se introdujo en el mundo moderno la adhesión a una antropología de tipo individualista, llena de sujetos libres, autónomos y desarraigados. Justamente debido a la autonomía del sujeto, a su no/heteronomía, resulta que la racionalidad práctica viene determinada básicamente de una manera negativa, por su repulsa a las densas nociones de pertenencia, compromiso y responsabilidad que se hallan ligadas necesariamente a una “ética material”. Se establece por consiguiente una racionalidad sin comunidad, sin dimensiones de compromiso trascendente, sin religión ni orden alguno del mundo, sea social o político. Nada antecede aquí como condición a la racionalidad de la Ilustración. Se trata, como el lector entiende, de ejercer la racionalidad práctica a partir de una gran nada, donde los criterios de racionalidad son puestos de manera autónoma, es decir, son inventados por un sujeto ético que se halla realmente sujeto a nada.

El tema ahora es si es posible, en el medio de una gran dicotomía metafísica entre liberalismo/Ilustración y Tradición, que las argumentaciones liberales, tomadas en sí mismas, puedan prevalecer en un debate racional, eso bajo el supuesto de que

desconocer que hay una diversidad de acepciones para esta expresión, excusándonos por tanto, de los debates al respecto. Como corriente política y tradición intelectual, como un movimiento identificable en la teoría y en la práctica, el liberalismo no es anterior al siglo XVIII. Sobre el liberalismo y sus variantes, *cf.* el conocido manual *Liberalismo*, GRAY 1994: 11. De hecho, como una precisión histórica, la palabra “liberalismo” surge en España recién durante el periodo de las Cortes de Cádiz; en el Perú es expresión que no se remonta hasta antes de 1980, como ha sido demostrado recientemente; *cf.* RIVERA 2017a.

lo que se encuentra en crisis ahora es el mundo fundado por 1789/1793, ya realizado, y la desazón que las consecuencias sociales y políticas que este mundo realizado generan a partir de las ilusiones de las fechas de su proyecto.

1.4. El fracaso ineluctable del proyecto moderno

Hemos intentado en el acápite anterior dar cuenta de la forma en cómo el tradicionalismo moderado de Alasdair MacIntyre presupone una arqueología catastrófica de guerra contra la Ilustración. Nos proponemos ahora presentar el conflicto entre tradiciones y muy posiblemente la idea misma de racionalidad práctica es incompatible con el programa general de la Ilustración, lo cual la inhabilita como forma posible de vida humana estable.

En efecto. La dicotomía metafísica Ilustración/Tradición es un conflicto de tradiciones, en el mismo sentido y quizá como parte de una gran ruptura que se habría dado dentro de la Cristiandad europea por los motivos más insospechados; un grupo de acalorados científicos se agrupó en torno a una crítica externa del conjunto de la tradición aristotélica o del conjunto de tradiciones relativas al saber al inicio de la era moderna que la Cristiandad había heredado y continuaba. Esta crítica externa a la tradición del saber estableció un patrón kuhniano para significar al menos un nuevo tipo de lenguaje para resolver qué calificaría o no calificaría como un conocimiento que, con respeto social y certeza profesional, pudiera ser llamado “racional”; se trata de algo que Thomas Kuhn de 1962 había llamado una *crisis de paradigmas*, que ya sabemos equivale en otras palabras a *crisis de tradiciones* que, por las razones que sea y que son variables y contingentes, son capaces de coexistir en el mismo horizonte de experiencia. Un horizonte de experiencia con tradiciones

coexistentes y en rivalidad entre sí es un mundo histórico fáctico, que funciona, aunque con criterios y tipos de excelencia incompatibles; es evidente que algo que no desemboca ni puede desembocar en un diálogo racional es una batalla campal: en este caso, una guerra civil europea de baja intensidad por el control social e institucional del conocimiento. En esta guerra civil del conocimiento se puso finalmente fuera de juego, como de pasada, a las virtudes, como parte de un vocabulario aristotélico viejo y trágicamente perdido. No juzgaremos la dimensión propiamente epistemológica del cambio de paradigma, es decir, del cambio de mundo que significó todo esto en relación con las ciencias físicas o naturales, pues no es aquí nuestro objeto.

Lo que nos proponemos en adelante es hacer la pregunta, que se halla implícita en esta dinámica de préstamos de la filosofía del lenguaje y la epistemología de la ciencia que sirvió de fuente a la crítica externa de MacIntyre contra el Liberalismo, de si este Liberalismo se encuentra equipado para, luego de más de 200 años de aparentes certezas y éxitos, estar en condiciones de superar la crisis en la que su sociedad, la sociedad ilustrada, la sociedad americana capitalista y democrática, se halla sumida, tal y como MacIntyre la encuentra.

Explicaremos el sentido de la idea esbozada anteriormente ahora configurando y dando más relevancia al jefe reconocido hoy de la versión constructivista del liberalismo y la sociedad americana, como Rawls podría asegurarlo. En gran medida porque el propio escocés le concede un rol estelar, un equiparable a Aristóteles en la gran dicotomía metafísica en la narrativa de *Tras la virtud*, aunque también por otro motivo: Immanuel Kant es el representante

indiscutible de la Ilustración tal y como la ha registrado la memoria social hasta la actualidad, aun cuando en su tiempo quizá se hubiera fácilmente opacado por Condorcet, o por Voltaire o cualquiera de los autores de la enciclopedia francesa, o bien por el barón de Montesquieu, o la estudiosa diletante que era Madame de Staël, la mujer del ministro Necker, cuyas políticas, que ya nadie recuerda, a la vez modernísimas y pésimas, aceleraron más que cualquier *philosophe* el final de la Cristiandad europea. Es Kant quien ha pasado a la historia tal y como la ve un contemporáneo como Rawls o MacIntyre quien hizo de la política de las democracias capitalistas la expresión social ética por antonomasia. Fue Kant, no olvidarlo, el elegido por Rawls para emprender una reforma interna exitosa de la teoría social liberal en 1971. Kant y no otro fue quien hizo que la racionalidad práctica fuese, en el mundo liberal que MacIntyre conoció, dirigida desde la ética y no desde la política o la sociedad.

No nos interesa el huraño pietista laico de una perdida ciudad de Prusia, quizá tan leído en Alemania como despreocupadamente ignorado en el resto de Europa²⁰. Nos interesa el Kant triunfante de 1981, el Kant de J. Rawls de 1971; ese Kant que sirvió de modelo argumentativo y arquetipo de una cierta forma de liberalismo en la disputa de 1980/1990 entre comunitaristas y liberales: este es el Kant que, en la gran dicotomía metafísica, MacIntyre debía demoler. En su *Historia de la ética*, MacIntyre subraya que Kant, un apologeta del terror revolucionario y a su vez una de las fuentes más importantes para la justificación del liberalismo político “se ubica en uno de los grandes hitos divisorios de la historia de la ética” (MACINTYRE1994: 185).

²⁰ Una biografía interesante sobre el carácter real de este filósofo ilustrado a quien tanto debe la narrativa de la Ilustración cumplida, cf. BOROWSKI 1993 [1804].

El filósofo escocés afirma sobre Kant, que es algo así como el anti/Aristóteles en su gran dicotomía metafísica, al menos dos temas importantes. El primero de estos temas es que las reglas de la moral, es decir, en el lenguaje del escocés, los criterios de una tradición para que esta tenga sentido como una realidad, son y deben estar justificados de tal manera que la confianza en ellos no debía basarse en ninguna condición, en ningún presupuesto empírico o de algún tipo que no fuera una capacidad particular de auto/legislación, es decir, de auto/normarse. Esta supuesta auto/legislación, que se conoce en la jerga kantiana como *autonomía* moral, debía garantizar su legitimidad, sin embargo, en algo que no fuera a su vez particular; es notorio que esto es así porque si se aduce que un sujeto X o Z se auto/legisla, el tema es que esa manera de argumentar es largamente incompatible con el sentido común, y conduce, en el esquema moral más amplio de la tradición euro/cristiana, a suponer que se trata de una estrategia maliciosa, o de parte de una, para justificar bien la arbitrariedad moral o bien, bajo una apariencia de otro tipo, el soporte para otras ideas, como la legitimidad de la democracia, por ejemplo (cf. GÓMEZ CAFFARENA 1983). Kant resolvería este tema aduciendo que siempre que un X o Z se auto/legisla sin recurso a un elemento contextual, la cultura, la religión, la geografía, la tribu, las obligaciones éticas, ciudadanas o familiares, etc. la norma resultante es universal (ya que no ligada a nada particular que no sea el sujeto mismo), es decir, justamente, que no requiere de ninguna justificación pues se legitima a sí misma (!).

De acuerdo con Kant, con el perdón de los expertos en Kant, una norma legislada a partir de la autonomía tiene un alcance de validez universal, es decir, que

aunque es legítima pues tiene origen en un sujeto que actúa libre de cualquier condicionamiento, es válida porque podría regir, y rige de facto para cualquier ser racional imaginable, incluida la divinidad o los marcianos. En el Segundo Prefacio a la *Crítica de la Razón Pura*, de 1787, Kant sostiene que ese era justamente el caso en materias relativas al conocimiento, que se usaron como ejemplo en la guerra de paradigmas o tradiciones de saber cuando se dijo que algo semejante pasaba con ciencias cuando eran aceptadas universalmente, como las matemáticas o la lógica, y que el triunfo de la física moderna era un ejemplo de cómo se podía sostener normas independientes de su contexto como intrínsecamente verdaderas. Para el caso de la vida práctica, como intrínsecamente obligatorias para cualquier ser que entendiera lo que la norma manda, lo cual incluye, ciertamente, a los ángeles o seres de otra dimensión o galaxia desconocida²¹. Como escribe el propio escocés: “y si las reglas de la moral *obligan* a todo ser racional, no importa la capacidad de tal ser para llevarlas a cabo, sino la voluntad de hacerlo” (MACINTYRE1987 [1981]: 65).

Este asunto de la “capacidad” resulta de lo más interesante. No se trata de capacidad o capacidades del tipo que consideramos hasta ahora como virtudes, que en el modelo de MacIntyre califican de manera aristotélica las destrezas o competencias adquiridas para obtener logros dentro de una tradición, sino de una forma algo estrambótica de pensar una capacidad omitiendo pensar a la vez en una competencia. En el esquema de argumentación de la ética kantiana, según nuestra modesta opinión, si se sigue la narrativa que hace A. MacIntyre de las virtudes dentro de tradiciones kuhnianas, se generaría la aporía de que las reglas o criterios de moralidad son racionales, no en relación con una capacidad moral real, adquirida

²¹ Sobre la teoría kantiana de la racionalidad práctica, hay que remitirse en general a GÓMEZ CAFFARENA 1983.

por medio del ejercicio, y tal vez el cultivo en una comunidad que a la vez orienta y premia excelencias que luego son valoradas en sí mismas por los que se hacen así competentes. Como ya ha notado el lector, no se trata en Kant en absoluto de una ética para seres humanos, sino para marcianos, ángeles o dioses; de allí que la “capacidad” resulte un acto de la voluntad/trans (trashumana); no de una disposición humana, en el sentido de que sea de Juan o de Jorge, sino antes bien por un acto de voluntad, un acto adhesivo a un tipo de regla que es característicamente difícil de comprender cómo se aplicaría al hombre a la misma vez que al marciano o al dios olímpico. El argumento parece ser que se podría prescribir criterios a un ser viviente como se rige por normas la lógica o las matemáticas con normas de conocimiento. No se puede negar que se trata de una manera de argumentar bastante poco convincente.

El Kant de MacIntyre, que parece ser el Kant real, rechaza dos temas que son raros a toda concepción de una vida humana racional tal y como se ha tratado esto desde el inicio de la tradición occidental. De una parte, Kant rechaza la posición tradicional, incluso no solo aristotélica, sino hasta pre/cristiana de una máxima propuesta cualquiera que sea su contenido se halla en relación conceptual, interna, y no solo accidental y de pasada, con la idea de ser feliz; de hecho, disocia y separa como no moral la idea de ser feliz de la de obedecer normas de la misma manera que los deseos de los animales deben diferenciarse de las actividades inspiradas racionalmente. Kant no duda que todos los hombres, sean estos liberales, monjas, masones, politeístas grecolatinos o cristianos del siglo XIII desean la felicidad; y no duda tampoco de que el más alto bien concebible para una monja, masón, etc. es la perfección moral individual coronada por la felicidad que cada uno cree que se

merece según los parámetros de creencias y competencias/virtudes en una tradición determinada.

Debe acotarse esto. Kant cree también que nuestra concepción de la felicidad, aquí, en la Cristiandad europea de Antiguo Régimen, la Grecia arcaica o las comunidades trashumantes politeístas germánicas es demasiado vaga y cambiante para que pudiera proveer a nadie de una guía moral segura; mejor dicho: de una guía genuina, legítima por su origen y válida por su universalidad, de lo cual se sorprende uno de cómo así han existido o existen griegos arcaicos, cristianos medievales o germánicos trashumantes, sino a la manera de meros animales. Cualquier precepto ideado para asegurar nuestra felicidad, según el Kant al que se critica, debería ser expresión de una regla mantenida sólo condicionalmente; daría instrucciones para hacer esto y aquello siempre y cuando el hacerlo condujera a la felicidad como un resultado esperable; esto, que no sería problema para nadie, pues parece tan normal que puede adjudicarse a un trashumante germánico, descalifica según Kant a cualquiera que así argumentara, es decir, a cualquier concepto posible de una vida humana que fuese digna según una tradición cualquiera.

Kant, infatigable en su argumentación anti/tradicional, repudia que haya preceptos divinos, mandatos sagrados o mandamientos religiosos de tipo moral; incluso obligaciones religiosas, como cumplir los preceptos del culto, algo que es también un patrimonio que hubiera suscrito como mínimamente racional cualquier pagano inteligente o incluso cualquier Cromañón que enterrase a sus muertos y fuese capaz de explicar por qué; si bien es verdad que el ateísmo no puede ignorarse como una realidad social posible y que hay sociedades con hegemonía atea y

antirreligiosa, tampoco puede ignorarse que la piedad se ha concebido siempre, desde la antigua Grecia, como una virtud ética, a la vez que como un requisito para hacer viables las relaciones humanas vinculadas con la justicia y la autoridad. En opinión del Kant que se critica, en cambio, nunca puede seguirse del hecho de que una comunidad de tradición prescriba en nombre de Dios hacer esto o aquello el que los agentes de una comunidad de tradición debamos hacer esto y aquello; incluso por motivos aleatorios, como la amistad y la solidaridad al asistir a un oficio de difuntos. Para que pudiéramos sacar justificadamente esta conclusión, parece pensar Kant, deberíamos también conocer que siempre debemos hacer lo que Dios ordena. Pero un ilustrado le debe más a su “capacidad”, este concepto tan sospechoso, que a la comunidad de tradición que prescribe prácticas religiosas.

En el esquema kantiano de obediencia religiosa, solo podría obedecerse a Dios si antes los sujetos éticos ilustrados poseyéramos todos un modelo de juicio moral aparte e independiente de las órdenes de Dios, por cuyo medio pudiéramos juzgar las acciones y palabras de Dios, o los dioses, según el caso, y encontrar así que lo divino es digno... ¡de ser tratado como algo de veras divino! Pero, si fuera posible la condición por Kant sugerida, claramente las órdenes de Dios serían largamente inútiles y redundantes, y serían “racionales” porque los marcianos, los ángeles, los dioses, etc. se hallan sometidos todos a las reglas que prescribe el yo moderno, cuya divinidad queda así demostrada, habría que agregar. A la luz de estas reflexiones, podríamos decir que nuestras necesidades y deseos, nuestro anclaje con una cierta realidad determinada y específica no sería un argumento válido para ordenar nuestra acción. Es razonable preguntarse ahora qué queda. Escribe de manera resumida MacIntyre:

“La razón práctica, de acuerdo con Kant, no emplea ningún criterio externo a sí mismo. No apela a ningún contenido derivado de la experiencia; las argumentaciones independientes de Kant contra el uso de la felicidad o la invocación de la revelación divina meramente forzarán una postura implícita ya que en la opinión de Kant acerca de la función y poderes de la razón. Pertenece a la esencia de razón el postular que son principios universales, categóricos e internamente consistentes. Por tanto, la moral racional postulará principios que puedan y deban ser mantenidos por *todo* hombre, independientes de circunstancias y condiciones, que pudieran ser obedecidos invariablemente por cualquier agente racional en cualquier ocasión” (MACINTYRE 1987 [1981]: 66-67).

Pongamos otro ejemplo, supongamos que ahora caigo sobre otra persona y la mato. Siguiendo a Kant o, Kant diría, no me hago responsable moralmente de esa desafortunada muerte, no más de lo que sería el lapicero o una bola de billar si cayese desde una altura y le diese a alguien en la cabeza. En ninguno de estos dos escenarios actúa el objeto que cae, yo y el lapicero o la bola de billar, con libertad. En ambos casos dramáticos, el objeto que cae está gobernado por la ley de la gravedad. Lo que quiere dar a entender es que como no hay autonomía, no hay responsabilidad social. Así, cuando actuamos autónomamente, según una ley que nos damos a nosotros mismos, si hacemos algo, será por lo que es, con un fin en sí mismo. Dejamos ser instrumentos de fines dados fuera de nosotros. Esta capacidad de actuar autónomamente es lo que confiere a la vida humana su especial dignidad. Establece la diferencia entre las personas y las cosas. Como lo señala MacIntyre: “El sujeto moral autónomo, racional y racionalmente justificado, del siglo XVIII es una ficción, una ilusión” (MACINTYRE 1987 [1981]: 147).

Las corporaciones capitalistas liberales y democráticas, como lo era la sociedad norteamericana de 1981, el auditorio skinneriano de *Tras la virtud* (qué no

diría Kant de la sociedad de 2018), al recalcar como punto de partida y punto central de su pensamiento social la autonomía de un sujeto que a todas luces parece una ficción filosófica, lo que ha conseguido es crear “ideales abstractos que no se refieren a ningún escenario concreto” (MACINTYRE1987 [1981]: 6). Sin comunidad de tradición, personas con derechos y deberes que se amplían en colectivos de agentes arbitrarios, hostiles como enemigos de toda reliquia de un mundo más ordenado: se ve allí un horizonte de paz admirable, donde una gran dicotomía metafísica, cada vez menos silenciosa, revela mejor que mil argumentos la incapacidad del Liberalismo, una incapacidad radical para enfrentarse de manera exitosa en el largo plazo para enfrentar los ideales fundadores de la Ilustración. La incapacidad de sostener en el tiempo el mundo liberal capitalista demócrata se deriva, a su juicio del filósofo escocés, del error cometido al situarse en la perspectiva del individualismo liberal: Este proyecto, desde su origen, estaba irremediabilmente condenado al fracaso. El liberalismo no es que solo haya dado un fruto malo, tal vez por la mala suerte, la mala gestión o circunstancias hostiles; ha fracasado porque es imposible. Este tema del carácter inviable de la Ilustración y el sistema liberal se desarrolla ampliamente en *Tras la virtud*, aunque luego también en otros textos (cf. MACINTYRE1987 [1981]: Cap. 3)

CAPÍTULO II

Ilustración y dependencia frente al tradicionalismo moderado

2.1 El pensamiento e ideario de la Ilustración es dependiente del tradicionalismo moderado.

Hemos intentado sostener en el capítulo anterior que para MacIntyre la tradición aristotélica es el protagonista de una dicotomía metafísica. Hay una pugna de versiones rivales de comprender la racionalidad práctica, estas son incompatibles entre sí y, lo más grave de todo, en un contexto general de argumentación donde reina la incommensurabilidad de lenguajes, es decir, la incomunicación racional entre los alternantes, motivo por el cual se realiza un diagnóstico de conflicto; más aun, de un conflicto que, como hemos argumentado, es de naturaleza política, lo cual implica una relación íntima de enemistad schmittiana y, por lo mismo, la posibilidad lógica de una violencia catastrófica, una de tal naturaleza que quizás sea invisible para sus agentes. A lo largo del presente capítulo, se hará el esfuerzo de explicar cómo la forma moderada de tradicionalismo filosófico contiene privilegio en rango, es decir, anterioridad epistemológica, sobre cualquier concepción a/contextual de la racionalidad práctica, cual es el caso de la ideología de la Ilustración. En lo sucesivo se explica los antecedentes y el contexto de la Ilustración tal y como MacIntyre parece comprenderla, así como su dependencia de conceptos de los que no se puede proveer por sí misma y se sugiere su dependencia de una concepción tradicionalista moderada.

La dicotomía metafísica, a pesar de apariencias en contrario, tendría exclusivamente dos y no múltiples polos: la Tradición y el programa normativo de la Ilustración. Y hablar de Ilustración, como lo sugiere largamente *Tras la virtud*, es

básicamente lo mismo que hablar de sistema liberal. Como bien sabemos, el Liberalismo, como cualquier concepto político, implica por naturaleza una serie relativamente amplia de variantes, estratos de significación, formas de argumentación e incluso demandas de legitimidad, validez e intereses, que muchas veces pueden hallarse en conflicto teórico, e incluso político, de una u otra manera entre sí. Hacer referencia del “Liberalismo”, tanto de nuestra parte como de la de MacIntyre obedece a un recurso de simplificación; este resulta excusable en el escocés por el inmenso esmero en tratar de definir aristas; no lo hizo en *Tras la virtud*, pero sí en *Tres versiones rivales de la ética*, y aun más en *Justicia y racionalidad*, que hacen como una trilogía de debate intelectual. MacIntyre ha intentado exponer los diversos representantes, las caras del liberalismo, por así decirlo, dándoles la honra de presentarlos como agentes de lo que suele denominar “tradiciones de trabajo intelectual”. Es así como trata del irracionalismo nietzscheano, la moral escocesa o la filosofía religiosa de Sören Kierkegaard, tratados como “tradiciones”, de modo algo caprichoso, en las tres obras citadas según el caso. MacIntyre no presenta a los representantes del liberalismo como los combatientes de una batalla social kuhniana, dispuestos al chantaje, la manifestación pública remunerada, la coima, la golpiza de advertencia, la conspiración social o la mentira pública para difamar al oponente, sino como una banda callejera de intelectuales alegres que conversan amenamente en algún inocente corredor universitario. Obviamente, según se ha visto en el capítulo anterior, se trata de una manera de hacer tolerable la descripción de una guerra civil de intensidad alarmante.

Debe quedar esto en claro: Toda referencia de MacIntyre a diversas e incommensurables “tradiciones de trabajo intelectual”, del mismo modo que su

enumeración y detalle, corresponden con la simplificación de una dicotomía básica: Ilustración y Tradición, en la modalidad de lo que hemos llamado aquí tradicionalismo moderado.

La presunción kuhniana de la inconmensurabilidad de lenguajes y tradiciones es el motivo que nos inspira a pensar que esta puesta en escena de una inofensiva conversación de café tiene por objeto darle efectos especiales a una guerra civil de carácter espantoso; el objetivo de los efectos especiales sería este: darle a los “tiempos oscuros” de la guerra una apariencia más fina o menos terrible (cf. MACINTYRE 1987 [1981]: 322), esto si somos consecuentes con la “sugerencia inquietante” con la que se da inicio al libro de 1981: una catástrofe en que las sociedades democráticas, capitalistas y liberales se hallarían hundidas irremediablemente. El síntoma es la imposibilidad efectiva y manifiesta de dar argumentaciones sobre ética pública que conduzcan de modo razonable y pacífico a una solución consensuada (cf. MACINTYRE 1987 [1981]: 19 y ss.). Esta imposibilidad de consensuar de manera racional viene con la presunción de que, quienes son rivales en las disputas y ven intereses de gran intensidad en peligro, carecen de genuina esperanza de ser oídos, de ser reconocidos por sus enemigos kuhnianos o de alcanzar justicia de alguna manera²². Pero justamente es esto lo que constituye una rivalidad política schmittiana, donde los razonamientos pueden, e incluso deberían, ir acompañados con la propaganda pagada en medios, la marginación social, la argumentación *ad populum*, el ataque directamente a la persona y no a las ideas, incluso el amedrentamiento o la golpiza, como en efecto

²² Cf. por ejemplo, para un caso concreto, los crímenes cometidos en la lucha por el reconocimiento de los reyes tribales selváticos en Bagua (Perú), en 2009, RIVERA 2014.

sucede manifiestamente contra las familias católicas de parte de las hordas abortistas y feministas (cf. LAJE 2016).

Es posible que el lector piense que este punto inicial que hemos expuesto parezca exagerado de atribuir a MacIntyre. El escocés no vio en 1981 como sí nosotros en acción en 2018 a las Femen, a los Antifas europeos o a los multiculturalistas o grupos racialistas demócratas de los Estados Unidos actuales; estos activistas de la libertad y los derechos queman automóviles, apalean a gente que se siente orgullosa de no ser como ellos y que practica o defiende ideas “fascistas”, como el amor a la patria, la identidad de su pueblo, el orden moral o la religión. Se puede ver este fragmento de *Justicia y racionalidad*, consagrado al tema de la inconmensurabilidad de las presuntamente pacíficas y dialogantes “tradiciones de trabajo intelectual”:

“Es importante tener en cuenta desde el principio que *siempre existe la posibilidad* de que una tradición de acción y de investigación encuentre a otra de tal forma que ninguna de las dos esté capacitada – al menos durante un tiempo considerable- para demostrar su superioridad racional, para la satisfacción justificada de sus propios seguidores, y mucho menos, para los seguidores de su rival. *Y esta posibilidad surge cuando dos tradiciones* –incorporadas o no en la misma lengua y cultura- *no son capaces de encontrar, desde el punto de vista de la otra, un conjunto adecuado de criterios o de medidas para valorar racionalmente la relación entre sí*” (MACINTYRE 1994b: 314-315; el subrayado es nuestro).

Es claro. Se trata de exponer un contexto de incomunicación extrema entre grupos rivales de agentes, cada uno razonablemente ligado a una tradición, aunque tal vez no a una de “trabajo intelectual”; “siempre existe la posibilidad” de que el conflicto entre estos agentes de tradiciones rivales sea inmanejable. Debe observarse cómo MacIntyre escribe explícitamente sobre “tradiciones de *acción* e

investigación” y no solo acerca de “tradiciones de investigación”; vale decir, que el autor mismo hace referencia explícita a cuerpos de personas que presumiblemente leen libros y debaten en redes sociales, pero que realizan “acciones” cuando “no son capaces de encontrar un conjunto de medidas para valorar la relación entre sí” con su enemigo, es decir, cuando ya no son comprendidos por los otros rivales, ni aceptados por ellos como posible interlocutores, ni se les hace ni se cree que deba hacerseles justicia, al menos *en los términos de ellos mismos*, para darle a este razonamiento un toque de relativismo saludable. No hay duda de que tradiciones de meros conversadores de café no tendrían motivo para algo como *pasar a la acción*, cosa que hacen los antifas, las feministas radicales o los grupos antitaurinos, famosos estos últimos grupos de activistas “animalistas” por la crueldad con la que son capaces de tratar a los seres humanos que comparten y disfrutan tradiciones que ellos, al no poder comprender, los hacen sentirse más afines con seres que carecen de “tradiciones de trabajo intelectual” absolutamente, como las vacas.

Hemos tratado ya el tema de la simplificación de los competidores, de su trato como meros enemigos; también del comprensible edulcoramiento de sus agentes que hace MacIntyre en tradiciones “intelectuales” en conflicto, estrategias en que normalmente resuelven los textos del autor la cuestión de tradiciones que coexisten y mantienen rivalidad política.

Muy a pesar, posiblemente, de la defensa cerrada que da MacIntyre al tema de la inconmensurabilidad de tradiciones o de lenguajes sociales kuhnianos, parece natural preguntarse si es posible que una tradición de supuestamente “trabajo intelectual” pueda ser vencedora en un contexto de calumnias, golpizas, acoso,

control político o simple violencia a través del medio que sea. De esto queremos extraer un tema decisivo: si en efecto se registra una dicotomía metafísica social entre Ilustración y Tradición, y muy a pesar de los esfuerzos de MacIntyre de referirse a la superioridad *racional* de alguna tradición en particular (por ejemplo, la Cristiandad) pues, aparentemente, “siempre existe la posibilidad” de que ese supuesto triunfo racional no sea del interés particular de los vencidos, que no sean ser convencidos de nada. Con la cita de *Justicia y racionalidad* lo que se trata es de establecer que la superioridad teórica, vale decir, los motivos que fueran de orden conceptual para suponer que la Tradición podría vencer a su rival ilustrado sin que este sacara la vuelta, por así decirlo, encarcelando a los agentes de la Tradición, torturándolos, quemando sus conventos o cerrando sus colegios; dándoles sanciones sociales conocidas, bajo el pretexto de lo “políticamente incorrecto”, por ejemplo. A nadie resulta extraño oír llamar al objetor racional de las simplificaciones y aun de las aberraciones de ciertos liberales “fascistas”, “racistas” u “homofóbicos”, con las consiguientes muestras de comportamiento social hostil, que estarían moralmente justificadas para los atacantes.

Imaginemos un grupo de mujeres semidesnudas en Salta, Argentina, asaltando una iglesia para profanarla. El grupo logra defecar en la iglesia, destruir imágenes de la Virgen María o maltratar físicamente a unos jóvenes indefensos con pintura en *spray* sobre los ojos o a palazos, por ejemplo. El grupo de activistas siente que ha ganado un debate de “tradiciones de trabajo intelectual” si llaman a la muerte del macho patriarcal después del triunfo. Sus opositores antiabortistas, que son madres de familia o jóvenes adolescentes rezando el Rosario son lo más opuesto a unos conversadores universitarios que hubieran perdido un debate en una cafetería.

No ignoramos que hay supuestos compartidos en las voces alternativas que presenta el liberalismo, que en nuestro punto de vista debían remitirse a la concepción que se tiene de la Ilustración y su proyecto fracasado en el libro de 1981. Es generoso otorgando un lugar conceptual o programático para la Ilustración, pero también para el utilitarismo, la filosofía de la sospecha, que alcanza también (aunque de manera indirecta) para las variedades de agendas sociales que esta filosofía ha permitido, como el posmodernismo filosófico, el sexualismo, el feminismo, el marxismo cultural, etc.; no otra cosa todo esto que el fruto social de la Ilustración: el nihilismo²³. Entendemos por nihilismo la cultura donde los agentes sociales pueden intensivamente movilizarse para destruir o hacer irrelevantes aspectos que afectan su propia supervivencia cultural, e incluso biológica de forma análoga a un suicidio, como fue establecido por Jean Tissot en el siglo XIX (*cf.* TISSOT 1840).

El nihilismo, aunque parezca extraño, *sabe lo que quiere*: tiene claro quién es su enemigo y qué desea de él cuando conversa en un acalorado debate en un corredor del cafetín universitario; lo logra en Salta al dejar a los jóvenes ultrajados por “machos” en una ambulancia. Hay a nuestro juicio una manera de esquivar, o más bien de afrontar, el extremo de conflicto entre el sistema liberal y el pensamiento tradicional de una manera filosófica, pero para ello deberemos prescindir de la dicotomía del autor como dos pares que razonan en una plaza, sino como dos parientes que se llevan muy mal y que han agotado ya los recursos del diálogo en la familia. En el contexto descrito, el rasgo distintivo del mundo nihilista que la realización del proyecto ilustrado ha constituido es su radical compromiso contra la Tradición; posiblemente más contra la tradición cristiana, sin la cual la

²³ Sobre el nihilismo *cf.* en general VOLPI 2004 [1996].

Cristiandad europea es una realidad sin sustancia, pero también contra el concepto general de la tradición y lo tradicional, un rasgo desarrollado de manera feliz por Hans-Georg Gadamer (*cf.* GADAMER 1993 [1960]: 344-353). Ya hemos adelantado que su vínculo, antes que el de una conversación frustrante, es el de enemistad kuhniana, vale decir, de una competencia sin criterios comunes de racionalidad. La hostilidad del Liberalismo de la sociedad norteamericana particularmente, pero lo mismo en cualquier parte donde se extiende su influencia contra la Tradición se ha intensificado entre 1981 y nuestro tiempo en las prácticas de la comunicación virtual, con la aparición de las nuevas tecnologías de la comunicación, esto es, la computadora personal (hoy el teléfono inteligente) y el enlace a internet.

Se permita un instante recordar al lector que el vínculo entre el Liberalismo/Ilustración y nihilismo con los aspectos siniestros de la sociedad tecnológica es un tópico frecuente de la hermenéutica, en particular en Martin Heidegger. Es posible que, por su formación anglosajona, MacIntyre haya desconocido las prolongadas reflexiones sobre nihilismo y técnica, no solo de Heidegger, sino también de sus seguidores, desde Gadamer hasta Gianni Vattimo, vigente ya para la década de 1980 y que es quien ha ensalzado este vínculo en su así llamada hermenéutica nihilista (VATTIMO1990 [1989])²⁴. De alguna manera, la actitud que asocia la tecnología, en especial la de la comunicación, pero también la organización social moderna con el nihilismo como lo hemos definido ha sido materia corriente en el siglo XX, como lo demuestra el muy conocido manual al respecto de Hermann Meyer (MEYER 1966 [1961]).

²⁴ En general sobre la tradición hermenéutica *cf.* CONILL 2006, GRONDIN 2006[2008]. Sobre la hermenéutica nihilista de Vattimo *cf.* GRONDIN 2006[2008]: Cap. 5; la introducción más reconocida al pensamiento de la hermenéutica nihilista de G. Vattimo: GIORGIO 2006; refutación del nihilismo filosófico de Vattimo, *cf.* RIVERA 2017.

Resulta fascinante respecto de nuestro tema, sin embargo, que el autor haya reconocido lo que podríamos llamar “la verdad del nihilismo” a través de la propia tradición anglosajona, en los estudios sobre desorden social y anomia en la sociedad americana previa a *Tras la virtud*; en particular destacan los estudios sociales de Daniel Bell (cf. MACINTYRE1987 [1981]: 6). Como un ex/marxista, a MacIntyre le preocupaban los temas sociales, y debe haber estado muy sorprendido al comprobar cómo las ciencias sociales de su tiempo daban pistas ciertas de un proceso de decadencia y aumento de la anomia, que no era difícil asociar al régimen de las sociedades liberales demócratas capitalistas; no más teniendo por causa las estructuras económicas, que hacían de Estados Unidos un país próspero y rico, sino por el proyecto (cabría decir) metafísico político de la Ilustración, pero en su fase última, el sistema liberal que gente como Rawls quería salvar. La prosperidad material de 1981 venía junto con la anomia y el nihilismo que, entretanto, se han acrecentado a nuestra vista junto con la ruina de su antes tan envidiable y deseada economía. Esto también es un indicador: es posible retomar la dicotomía metafísica entre mundo liberal y mundo tradicional no solo ni principalmente como un conflicto en un diálogo que, a final de cuentas, MacIntyre considera imposible, sino palmariamente de otra manera más concreta.

El suicidio, aunque lo sea el de una sociedad, no es solo un tema de debate.

Vamos ahora a tomar como estrategia el desarrollo de esta idea. A partir del fracaso social del liberalismo concreto, ese lugar de catástrofe y oscuridad, en lugar de insistir (como MacIntyre maliciosamente hace) en “tradiciones de trabajo

intelectual”, vamos a realizar una epistemología del vínculo entre la Ilustración/Liberalismo y el pensamiento social tradicional. Esto por una razón muy simple; lo que en teoría serían como conversaciones paralelas sin criterio de diálogo, configurarían estratos auténticos en un cierto arco temporal; el Liberalismo tuvo quizá su origen en 1789, como Ilustración plasmada; la Tradición, en cambio, es la forma en cómo cualquier sociedad que mínimamente pueda pasar por humana alcanza su posibilidad de extenderse en el tiempo. Son una cosa y la otra desde el punto de vista de la epistemología social kuhniana que se halla presupuesta, como la salud es en relación con la enfermedad padecida.

2.2. Cómo el tradicionalismo moderado antecede a toda idea ilustrada de racionalidad práctica

Aceptémoslo de antemano. Para un lector de filosofía política puede resultar ciertamente el título de este acápite más de algo bastante esotérico. Se demuestra la dependencia epistemológica del pensamiento ilustrado respecto de una concepción tradicionalista moderada, que le sirve así de antecedente. Esto, que parece tan complicado, en realidad no lo es tanto; se busca mostrar algo que, intuitivamente, cualquier persona no instruida, aunque incluso alguna que también lo sea, comprende al saber que el sistema liberal se inició como una realidad social efectiva en 1789, en contraste con la Tradición, al menos la tradición comprendida de una manera ancestral de ser de una sociedad (como el Antiguo Régimen francés que precedió al régimen del terror jacobino) no tiene comienzo en sentido estricto. Víctor Samuel Rivera expuso en una ponencia de 1998, impresa en el año 2000, la paradoja central de la atmósfera argumentativa más básica del Liberalismo. El pensamiento de la Ilustración, que tiene la osadía de ser algo como el pensamiento

de la Humanidad en general, es en realidad, como todo producto del Hombre, el fruto de una constelación histórica. En su pugna contra la Tradición (católica, cristiana y grecolatina), la Ilustración se habría atribuido el patrimonio de la racionalidad, tanto teórica como práctica, bajo la bandera de que el pensamiento ilustrado, a diferencia de la Tradición, depende enteramente de las capacidades humanas y que, por ese motivo, carece de lazo alguno con el tiempo histórico (*cf.* RIVERA 2000).

La médula de una epistemología, una autojustificación liberal o ilustrada, al pensarse a sí misma como autónoma de la historia y los accidentes propios de la finitud humana, es situarse a sí misma como un sustituto, un reemplazo de una visión divina de la realidad humana. La visión beatífica, habría que decir, ya que sin criterios genuinos de racionalidad, en este caso de una gran nada, o al menos es así como toma el asunto MacIntyre.

En 1998 Rivera atacó las pretensiones de la Ilustración y su secuela liberal haciendo uso de un argumento típico de la hermenéutica filosófica, motivo por el cual lo tomamos aquí como prestado: que el pensamiento en general, esto es, cualquier pensamiento humano que no tenga la pretensión de ser el de un ser divino o el de un animal, es imposible de ser pensado si no es parte de una tradición. Esto es así porque el pasado, no solo temporal, sino también histórico y social, no es prescindible; al contrario, el pasado humano es presupuesto como una condición de posibilidad del comprender mismo, incluso en el caso del pensar de la Ilustración. Uno de los motivos que A. MacIntyre no menciona para el fracaso del proyecto ilustrado es, a nuestro juicio, el descuido o la falta de atención a este tema, que se

relaciona con la epistemología, al menos en la versión que tendría de esta una perspectiva hermenéutica²⁵. Un pensamiento pero, mucho peor aun, una sociedad articulada que pretende pensar expresamente de manera opuesta e incluso en conflicto con toda tradición posible, y hacer a la misma vez sentido a sus creencias básicas, sus instituciones y sus valores es ella misma portadora de su fracaso. MacIntyre reproduce esta argumentación a su manera (*cf.* MACINTYRE 1987[1981]: Cap. 3).

Es un tópico de la epistemología hermenéutica la rehabilitación de los prejuicios en cualquier proceso de comprensión, esto como una fenomenología (y por tanto un *a priori*) del comprender mismo (*cf.* SHALIN 2004; ÁVILA CRESPO 2004). Aunque debe remontarse a Martin Heidegger la plasmación de estas ideas contra la Ilustración y su proyecto social de racionalidad, hay que esperar a 1960 a que se sindique por su nombre el enemigo de los argumentos; estos, por su simple apariencia, cuasi banal, no muestran lo impresionantemente decisivos que pueden ser los malos prejuicios de los ilustrados y sus secuaces liberales. Habría que esperar a Hans-Georg Gadamer y su *Verdad y Método* de 1960 para una condena expresa de la Ilustración y su proyecto antitradicional (*cf.* GRONDIN 1993[1989]: 137 y ss.). Se trata de una declaración explícita del autor alemán en que la Tradición compite con el Liberalismo, no en la manera de dos conversadores en una sesión de café, sino de dos rivales políticos a uno de los cuales se le hace observar su inferioridad desde algún ámbito que no es el del mero diálogo, sino el de la autoridad: Se le dice al ilustrado liberal en una lógica puramente descriptiva qué es entender y qué es no

²⁵ Si bien no hay una definición de cómo se argumenta en general en hermenéutica y hay sin duda toda clase de variantes y antagonismos esperables, consideramos un aporte significativo que habría que consultar en VATTIMO 1994[1991].

entender; qué es tener prejuicios y de cómo la Ilustración, que los niega a la Tradición por irracionales, los lleva ella misma muy irracionalmente.

Volvamos a la obra de Gadamer de 1960. Su autor la presenta, entre otras cosas, como un reproche contra la modernidad política y social de la Ilustración; la hace víctima de una extraña ilusión epistemológica de amplia intensidad, que no podía sino haber generado una sociedad catastrófica, que exigiría replantearse los prejuicios, no ya de la religión o la Tradición, sino los de la Ilustración ella misma. Gadamer fue muy enérgico en su *Verdad y Método*, especialmente en la segunda parte de esta obra, en la necesidad de volver el camino hecho por la Ilustración, especialmente sobre una de las más sombrías y vigentes de sus consecuencias: el cientificismo, tomado este como un criterio de racionalidad (*cf.* GADAMER 1993[1960]: 331 y ss.). Gadamer reproduce los argumentos de Heidegger opuestos al carácter hegemónico del pensamiento moderno sobre las Ciencias Naturales como un problema relativo a la epistemología social del liberalismo en su versión abstracto/cientificista.

Hay que recordar aquí que el cientificismo, esto es, la idea obsesiva, la ideología de que solo debe ser considerado pensamiento o conocimiento lo que se parece al modelo social del razonamiento de un científico, hace de la ciencia de los temas humanos algo bastante frágil e injustificable, siendo que a la misma vez reviste una importancia central, dado que se ocupa de cuestiones relativas a la existencia misma del ser humano. De una fragilidad natural, el mundo social y moral humano es afectado si se le exige una clase de verdad, de solidez, de transparencia, de perfección, de lógica rigurosa, de presunta fundamentación clara y distinta que

los ilustrados imaginan sería patrimonio y privilegio de las Ciencias Naturales. La ciencia tendría en esta manera de ver las cosas, no ya la hegemonía, sino el patrimonio de la racionalidad a la que cosas como la diferencia entre el bien y el mal debieran ser sometidas. Como se trata de uno de los presupuestos vigentes de la sociedad capitalista democrática y liberal contra la que se dirige el pleno de la argumentación del escocés en 1981, la denuncia del cientificismo como un error epistemológico es de suma importancia. Como no es nuestra intención extendernos en cuestiones de hermenéutica, resumamos los argumentos de Heidegger y Gadamer que se aplican en relación al vínculo epistemológico entre los dos extremos de la dicotomía metafísica.

En la realidad social efectiva, Tradición e Ilustración tienen un conflicto narrativo porque coexisten, es decir, porque configuran una relación hostil de formas humanas de entender y dar o no dar sentido a las prácticas sociales vigentes, la valoración de las cualidades del hombre, la clase de mundo que es o no posible amar, luchar por, conservar o destruir en la realidad. Sería un lamentable error ver en estas formas humanas conceptos solamente; se trata de hecho de plexos de acciones humanas cargadas de compromisos, y sin duda a veces de violencia. Se trata de agrupamientos políticos, diversamente identificados, más aun en una sociedad destruida o fragmentada por la catástrofe de lenguajes y, con ellos, de formas de entender y guiarse en la vida. Como lenguajes y formas de vida en competencia mutua, no hay manera, en una sociedad marcada por la falta de criterios compartidos de entendimiento recíproco de que los agrupamientos, no solo no ganen en disputas acaloradas como las de la CNN o el diario *El País*, sino siquiera puedan reconocerse de manera coherente entre sí como identidades definidas. Pero la hermenéutica

ofrece, desde Heidegger y Gadamer, un argumento *a priori* para comprender, como una actitud general, la superioridad, no solo racional (cosa que no podría nunca en un contexto catastrófico demostrarse), sino ontológica de la Tradición sobre el liberalismo o la Ilustración, que es el que entendemos sirvió de base a la ponencia de Rivera de 1998 que hemos citado más arriba.

Una vía, que reconocemos MacIntyre mismo no usó, para expresar la superioridad epistemológica de la tradición sobre el proyecto ilustrado, es valiéndose de una argumentación aristotélica con respecto de los prejuicios y los presupuestos en el conocimiento. Se trata aquí de una argumentación auxiliar para dar explicación a por qué y en qué sentido la tradición es un elemento presupuesto incluso en una forma ilustrada de entender la racionalidad. Habrá de hacerse entonces algo de lógica. Tanto en el libro de las *Categorías* como en el de los *Primeros Analíticos*, Aristóteles hace la distinción conceptual, sobre una realidad determinada, entre primero y segundo, entre aquello que en ella es prioritario desde el punto de vista del ser, y aquello que es de orden prioritario en el orden del pensar. Aristóteles parte de la suposición de que no es cuestionable qué es una realidad determinada, y que lo verdaderamente digno de observación es identificar qué es anterior o primero y, a su vez, qué es posterior o segundo respecto del discurso sobre la realidad determinada, sin que sea relevante qué tipo de realidad fuere esta. Se trata de la elemental distinción entre la sustancia o sustrato y la esencia de esa sustancia, que en el libro de las *Categorías* aparece como sustancia primera y segunda. Es claro que solo la sustancia primera es cosa o realidad propiamente dicha, si nos es autorizado hablar así; la sustancia segunda es una cosa o realidad, pero en sentido secundario, y esto porque requiere o se funda en la sustancia primera, de la que hace referencia y sin la

cual no puede ser pensada (cf. MOREAU 1972: Cap. X). Esta distinción puede ser entendida desde dos puntos de vista: El primero es el punto de vista epistemológico; el segundo es el punto de vista ontológico, lo cual puede, como cualquier estudiante sabe, alterar el orden de la prioridad, esto lo cual es pertinente para continuar adelante con nuestra argumentación. Joseph Moreau, por razones que interesan más a los aristotélicos que a nosotros en este texto, denomina a esta duplicidad de puntos de vista como “la aporía de la sustancia” (MOREAU 1972: 241).

Nos respeten nuestras limitaciones los expertos en Aristóteles.

Hasta el momento hemos tomado como primera a la sustancia por antonomasia, es decir, a la realidad determinada, no importa qué realidad sea, y que convenimos sin dificultad que es real, que no nos genera ningún inconveniente decir que es real para decirlo de otra manera, pues en algún sentido toda realidad no importa cual puede ser problematizada. Esto último parte de una interpretación de la lógica y la idea de verdad en Aristóteles que maneja el filósofo Miguel Giusti, especialmente para la *Tópica*, con el objetivo de ser aplicada a la filosofía social y política, como resulta ser ahora el caso y que nosotros aquí compartimos (cf. GIUSTI 2006: 158 y ss.). Desde el punto de vista más básico, que es el ontológico, la sustancia primera es siempre primera, pues es el acontecer mismo en torno del cual es posible comprender o pensar en general y es, por la misma razón, tanto el principio del conocimiento como la referencia de lo conocido. Desde el punto de vista epistemológico debemos enfrentar sin embargo una realidad altamente distinta. Si en lugar de partir del contacto con la realidad, lo hacemos con el conocimiento, es evidente que la realidad primera es la esencia, es decir, aquello que en cada caso

entendemos de la realidad. Apliquemos ahora estas distinciones aristotélicas a nuestro asunto.

Tomemos ahora Ilustración y Tradición en calidad de dos “tradiciones de trabajo intelectual”. Si coexisten ambas en la misma realidad social, por ejemplo, en una sociedad liberal democrática capitalista, son solo dos discursos en rivalidad que se manifiestan y hacen posible en una sociedad abierta que tolera con cierta grandeza de alma las disputas en los cafés, siempre que no salgan de allí, o sean favorables a la sociedad abierta misma, en cuyo caso las acciones como protestas o luchas violentas por derechos ilusorios se toman como actos muy cívicos, como una manifestación de la reserva moral de la que la sociedad capitalista democrática es capaz, esto en contraste con las manifestaciones, más bien pasivas de sus oponentes, que se toman como restos cada vez más intolerables de una mentalidad fanática y pasada, que haría bien por ser superada por algo cada vez más progresista en el mundo legal o institucional de las democracias capitalistas. Desde el punto de vista epistemológico, lo que aparece como tradiciones que discuten intelectualmente sería, en realidad, un acontecer que habla de la sustancia del mundo liberal, de su apertura, de su noción de diálogo; sería algo así como su realidad más palpable, la realidad operante y activa de un mundo social determinado; en el caso presente, el mundo al que se hace referencia al inicio de *Tras la virtud* cuando se habla de “una sugerencia inquietante” para advertir al lector de una catástrofe.

En este nivel de sustancia primera, de realidad determinada, el proyecto de la Ilustración y su realidad cumplida, el liberalismo de las sociedades capitalistas democráticas, serían sencillamente el horizonte de la experiencia posible

contemporánea. Así lo podría afirmar tanto conceptual como discursivamente, aunque sin duda de distinta manera, a la misma vez Francis Fukuyama, Robert Petit, Carlos Thiebaut, A. Giddens, o Miguel Giusti; todo, ante la realidad determinada inevitable, al final da lo mismo: mientras la discusión fragmentaria e insoluble de altos, delicados y atemorizantes problemas de convivencia se halle dentro del marco liberal, todo estará bien en el valle. Será siempre un humeante cafecito donde los más bullangueros tengan el control siquiátrico o policial necesario para estar a raya. En realidad, la discusión arbitraria e irracional, incluso violenta y agresiva sobre temas que todos entendemos son extremadamente sensibles para efectos de la supervivencia humana, es el escenario de hecho de una realidad impuesta, que en efecto es y debe ser descrita así. De hecho este es el caso también para autores que no se sentirían muy cómodos de vivir en una sociedad nihilista, como Robert Spaemann o el propio MacIntyre podrían serlo; hasta los interlocutores deben asentir antes de cualquier objeción que son pobladores de una sociedad liberal y que incluso esta resulta hasta deseable con todos sus males para quienes allí se hallan como alojados. Es una cuestión fáctica que ambos cuestionan lo que es, cuestionan algo real y operativo. El tema es si sucede lo mismo desde el punto de vista de la epistemología de este mundo liberal, es decir, de la realidad acontecida en calidad de *esencia*.

Cualquier lector, por distraído que sea, nota que en *Tras la virtud* MacIntyre ha preferido “Ilustración” en lugar del término “Liberalismo” con el objeto de tratar el tema conceptual, acerca de la esencia o naturaleza segunda de la comunidad liberal que se performa como fragmentación y nihilismo en los debates insolubles sobre el bien y el mal; allí donde las Femen se desnudan para protestar contra los

hombres y los antifas asaltan bares para aterrorizar a los fachas, que normalmente son gente indefensa tomando una cerveza. En términos estrictamente de teoría o filosofía política, “Liberalismo” resulta ser un concepto bastante abstracto, de una precisión del todo imprecisa y del tipo de defensa y ataque donde el lema *anything goes* parece ser la única norma para todos disponible; de allí que al tratar de definir algo una “tradición intelectual”, que propiamente habría que llamar “liberal”, siempre, en las tres obras grandes del escocés tomadas en consideración en este trabajo, ha preferido el término “Ilustración”. Lo más decisivo es que “liberalismo” parece designar una realidad (una sustancia), y no tanto una esencia o sustancia segunda, como puede el propio lector comprobar por sí mismo leyendo el capítulo XVII de *Justicia y racionalidad* (cf. MACINTYRE 1994: 311 y ss.); si de lo que se trata es de la epistemología, esto es, de lo que conocemos de la sociedad liberal, entonces “liberalismo” no es el término preferido, sino Ilustración.

“Ilustración”, considerado como un término de uso social y, por lo mismo, con connotaciones y efectos políticos, ha perdido hace largo la intensidad de otros tiempos; de la época de la Gran Revolución, por ejemplo. En la época en que Kant escribiera sobre la Ilustración, era manifiesto que la idea podía ser asociada polémicamente a la Revolución francesa y cargar en el lomo su lista de crímenes y atrocidades. Hoy “Ilustración” no designa un programa político, ni un proyecto o plan humanos que los católicos o los conservadores o la nobleza puedan temer; no hay nada de qué polemizar, o que tenga partidarios o detractores; es incluso para muchos una herencia cultural invalorable e incuestionable o, para ponernos en el peor de los casos, una realidad acontecida justamente como las sociedades contemporáneas plagadas de confusión, pero al fin democráticas, capitalistas,

seculares, etc., todo lo cual es de contenido descriptivo de un producto histórico ya instalado. Como bien ha subrayado Javier Muguerza, “Ilustración” es como una suerte de patrimonio de la cultura liberal, algo así como el presupuesto de validez que garantiza (casi desde fuera) que los productos sociales actuales de la sociedad democrática, capitalista y liberal se hallan siempre fuera de cuestión (*cf.* MUGUERZA 1991). Si uno se hace la pregunta por la validez, por el sentido, por aquello incuestionable etc. en una realidad fácticamente inevitable siempre podrá decirse: “es el cumplimiento de la Ilustración”; mejor aún: la Ilustración es la *esencia* de este mundo social presente, y es por ello que lo garantiza y es su fuente de validez.

Volvamos un instante a las distinciones aristotélicas de primero y segundo. Desde el punto de vista ontológico, la sustancia primera es el ser ya acontecido de la sociedad inevitablemente real que MacIntyre diagnostica en *Tras la virtud*; es la catástrofe de los tiempos oscuros del mundo emotivista de lenguajes incompatibles en conflicto de alta intensidad, donde la gente no sabe distinguir entre el bien y el mal y se divide en grupos de rivales violentos para debatir sin sentido; diríase mejor que esta realidad inevitable y espantosa es el producto de una catástrofe, que ha ido aconteciendo en el tiempo, poco a poco. Desde el punto de vista epistemológico, la sustancia primera es la Ilustración, que se halla realizada en el mundo liberal, esto es, el Liberalismo, que es la catástrofe hecha mundo y, por lo mismo, su fundamento (o su sustancia/sustrato, que es lo mismo).

Creemos ser fieles a MacIntyre al haber explicado la prioridad del sistema liberal como sustancia, cuya esencia es la Ilustración. La Ilustración es un siempre proyecto, mientras el Liberalismo es una realidad social. El tema aquí es que la

Ilustración no es una esencia platónica. Es en realidad un producto histórico: las ideas de los *philosophes* del siglo XVIII, de Madame de Staël, de Immanuel Kant, de Voltaire, del barón de Condorcet (cf. algo al azar KOSELLECK 1965 [1959]; BAUMER 1985; CAMILLERI 1995; VELARDE 1981). No es, pues, una esencia eterna, como la de un árbol podría serlo en la mente de Dios, sino una esencia inventada por los filósofos y que alcanzó a existir como el resultado de la feliz influencia de estos en una historia que no tiene autor ni secuencia sino desde el presente. Y es en el arco temporal, ese que va desde el siglo XVIII hasta la sociedad americana de 1981 en que esa esencia fue imaginada por creatividad de personajes como J-J. Rousseau, los *philosophes* o Kant, para llegar a las sociedades liberales capitalistas, democráticas y enfermas diagnosticadas por Daniel Bell. El mundo liberal es un acontecimiento, del que la Ilustración es proyecto y, por lo mismo, esencia. En este acontecimiento se dio el proceso de transformación de los diseños apoteósicos de la razón que los mentados u otros filósofos aun más imaginativos crearon en las pasarelas del papel impreso; estos fueron recogidos por jacobinos, publicistas de toda posible laya, por novelistas de diverso calibre y gacetilleros expertos. Serios políticos informados de las grandiosas ideas nuevas y populares hicieron alianza con militares y emperadores ambiciosos. Unos tecnólogos y unos capitalistas armaron la plataforma donde los seguidores de los imaginativos *philosophes* dieron lugar, poco a poco, sin muestras de paciencia, a la sociedad americana moderna de 1981.

El Liberalismo, aunque sea algo bastante banal recordarlo, resulta como un producto histórico, como obra del hombre. Y si contamos desde 1793, el año espantoso del terror revolucionario, donde tanta gente fue víctima de la euforia racional, o 1804, aquella fecha en que el tirano Corso se hizo coronar Emperador en

reemplazo del Santo Germánico, no parece haber sido ni ser ahora un producto ni muy antiguo ni muy garantizado. Poco recomendable si aceptamos el diagnóstico de catástrofe de 1981.

El tema presente ahora es que el Liberalismo es una esencia, pero negativa. En principio, hemos afirmado ya antes que la Ilustración es la esencia o sustancia primera epistemológica del mundo catastrófico de *Tras la virtud*: aquellas sociedades liberales capitalistas demócratas que se hallan en conflicto interno y alcanzan alto nivel de nihilismo. La Ilustración es la esencia del Liberalismo. El Liberalismo sería por tanto la realización de una sociedad, la realización de algo positivo, ya que es una realidad determinada o sustancia y, por lo mismo, sin vacilaciones, una realidad, así, a secas. Pero hemos visto también que la realidad de las sociedades liberales, como la descrita en 1981, consiste en la incomunicación, en la falta de criterios de racionalidad en el mundo humano; en el conflicto y no en el diálogo, para usar una frase de Gianni Vattimo (VATTIMO 2010). En este sentido hablamos antes de nihilismo. Esta irracionalidad es operada y construida por agentes, por agentes nihilistas, y es a modo de la realización por ello de una nada, de una nada social; esta tesis la ha anotado Rivera recientemente en un texto sobre el aumento creciente del desorden en las sociedades liberales democráticas y nos servimos de su referencia (RIVERA 2015b). Volveremos de manera más detallada y minuciosa sobre esto a lo largo del capítulo siguiente.

La sociedad que es sustancia primera es nihilista, es decir, realidad de algo que, por ser irracional, es a modo de una nada. Pero si esta es la realización en la práctica humana del proyecto ilustrado, que es su esencia, esto indicaría también

cuál es el contenido de la Ilustración: el nihilismo. Ahora bien, una potencia nihilista es necesariamente una parásita de otra realidad positiva; vive de la realidad anterior; en ella se instala y la presupone como su fuente de operaciones. En este caso y solo en este caso, la esencia es vacía, y tiene su verdadera sustancia epistemológica en aquello de lo que es negación, es decir, en el mundo que los agentes nihilistas desean destruir y del cual extraen ellos mismos la materia de sus acciones, como los animalistas de las prácticas sociales de convivencia animal, que son anteriores a realidades plenas; la familia patriarcal, que es manifiestamente la única forma real de familia, es sustancia (o sea, es la base) respecto de los tipo no binarios de familia de los colectivos LGTB, por ejemplo; cuando un colectivo LGTB propone un tipo nuevo de familia donde todos son hijos, o las mascotas esposos co/cónyuges de un grupo de mujeres, requiere como sustancia la desconstrucción o la des/articulación del concepto social de familia, de cuya realidad depende la subsistencia social.

Desde el punto de vista ontológico, vale decir, desde el punto de vista de qué es lo más real en nuestro tema, la sustancia primera y la realidad determinada indiscutible, el Liberalismo es la condición necesaria para el pensar; desde el punto de vista de la esencia, sin embargo, subyace una realidad anterior de la cual el Liberalismo es destrucción incesante y deterioro; esa realidad no es otra que la Tradición de la dicotomía metafísica o bien las tradiciones en general de las que un agente nihilista necesita para ser operativo exitosamente.

Tanto epistemológicamente, como social e históricamente, la Tradición es aquello anterior, presupuesto en la acción y realización del Liberalismo; así, el Liberalismo realmente existente es parasitario ontológicamente, y a modo de

añadido; como este añadido es pernicioso (como un lector de 1981 en Estados Unidos debía pensar si quería argumentar), es al modo de la enfermedad de la que la Tradición es la versión saludable. Como se nota, no se habla de dicotomía metafísica de dos tradiciones, como dos antagonistas en una cafetería, como ya hemos insistido insinúa estratégicamente MacIntyre, sino que se describe cómo la realidad de lucha en un mundo nihilista, cuya esencia es plenamente irracional, que se ha instalado, se nutre y continúa porque (afortunadamente) hay creencias, prácticas o formas de vida que se anclan en el pasado y sin cuya subsistencia este mundo nihilista de la catástrofe de 1981 no podría existir. Escribe el propio MacIntyre:

“Todo razonamiento tiene lugar del contexto de algún modo tradicional de pensar, trascendiendo las limitaciones de lo que en esa tradición se ha razonado por medio de la crítica y la invención; esto es tan cierto para la física moderna como para la lógica medieval” (MACINTYRE1987 [1981]: 273)

En lo que sigue, implorando la paciencia del lector, vamos a tratar de dar unas ligeras trazas del concepto general del pensamiento tradicional como corresponde al pensamiento general de MacIntyre, este autor que parece amar algo cuyas implicancias y compromisos no parece reconocer en medio del amable y simplificado escenario de la academia americana de su tiempo.

2.3. Tradicionalismo moderado como forma epistemológica autónoma

Quizá convenga iniciar este acápite con esta afirmación: En términos generales, *tradición* significa hacer referencia al contexto histórico y el ambiente social en el que una persona nace y se desarrolla, aludiendo directamente al pasado no vivido como algo constitutivo de la propia identidad. En lo sucesivo vamos a

intentar mostrar cómo el tradicionalismo moderado del autor tiene un concepto suficiente de descripción de la conducta humana y no requiere de otro, a diferencia de la Ilustración, sus instituciones y valores, que son parásitos epistemológicos.

Ahora bien, esta primera idea de la tradición es la que se usa cuando se señala que a través de una tradición se transmiten prácticas concretas, creencias, formas de vida compartida; también ideales, es decir, modelos o arquetipos de una vida deseable y digna, así como su contrario, una vida despreciable. Esto significa que todo lo que uno aprende inicialmente en la vida son conceptos, principios y valoraciones, costumbres, arquetipos estéticos, formas de sensibilidad, etc. que son transmitidos en tanto una forma parte de un contexto social en el que tales conceptos, principios y valoraciones buscan ser particularizados en acción concreta, individual y socialmente institucionalizada al mismo tiempo. Eso no quiere decir que todo es tradición en la identidad, pues hay elementos no culturales aunque sí transmitidos, como la herencia étnica y en general, biológica. Esta dependencia ontológica de la tradición fue observada antes minuciosamente y con detalle por Heidegger, en un acápite especial de *Sein und Zeit* (cf. HEIDEGGER, Martin 1983 [1927]: 402 y ss.); se trata sin embargo de un lugar común de la tradición continental de filosofía, que por no ser citada, muy posiblemente era un gran vacío en la formación del autor que aquí nos interesa.

Las reflexiones anteriores se aplican también al lenguaje mismo; este oscila entre algo heredado de la tradición, pues debe ser aprendido, por vía de incorporarse como hablante a una identidad exitosamente; le corresponde la acción cooperativa de una cierta comunidad humana; esta no se piensa en general, sino concretamente

situada, como es el aporte fundamental de Gadamer en *Verdad y Método* y, en general, en la tradición de la hermenéutica filosófica, en este aspecto de marca tan intensamente aristotélica, como ya se ha observado (*cf.* CONILL 1985; VOLPI 1985). En este aspecto MacIntyre no podría ser más elocuente. Afirma de esta manera tan insistente en *Tras la virtud*:

“Así pues, yo soy en gran parte lo que he heredado, un pasado específico que está presente en alguna medida en mi presente. Me encuentro formando parte de una historia y en general esto es afirmar, me guste o no, lo reconozca o no, que soy uno de los soportes de una tradición” (MACINTYRE 1987 [1981]: 273).

Definir lo que es una tradición no es un aporte de la originalidad de MacIntyre: La tradición de modo genérico remite a las fuentes de identidad que hacen posible el reconocimiento de uno mismo, de cada uno como parte de uno o varios todos que dan sentido a la vida y permiten la excelencia dentro de ella. Lo interesante es recordar ahora que se trata aquí de un concepto que se halla presupuesto en el tratamiento del mundo liberal y su conflicto con la Tradición por el escocés. Que precede en el tiempo y es condición de posibilidad del mundo liberal mismo, como ya sabemos, aunque conceptualmente y en los libros de sus filósofos y publicistas es la voz de *la raison*, de algo para/sobrenatural que pretende carecer y aun negar todo vínculo epistemológico con ella. En la medida en que uno puede rastrear su propio origen, ha nacido y se ha formado culturalmente en una estructura de este tipo es que se afirma que uno es, aunque a uno a veces no le guste, y con la mera existencia, el soporte de (alg)una tradición. Como ya debe haber notado el lector sutil, hablamos aquí de tradiciones que son constituidas al mismo tiempo, sea

por modos de investigación intelectual, sea por formas de vida social y moral encarnadas en comunidades reales.

Pertenecer a una tradición, considerando a la tradición X o Z como el pasado histórico que constituye al sujeto que uno mismo es, no quiere decir, desde luego, que el individuo se atenga siempre a toda limitación tanto teórica como práctica impuesta por la tradición de la que forma parte; en realidad MacIntyre es de la idea de que las tradiciones nunca son algo impuesto, y que su denuncia como algo impuesto a la fuerza es simplemente un prejuicio ilustrado que, a su vez, se quiere imponer a la fuerza para comprender qué es una tradición. La forma extrema del razonamiento anterior se llama tradicionalismo filosófico, y no es seguro que ni los más recalcitrantes representantes de esta doctrina, como el conde Joseph de Maistre, el Vizconde de Bonald o Jaime Balmes hayan siquiera pensado como una ilusión en mundos socialmente estáticos y ajenos a todo posible cambio. No obstante, toda reflexión se da dentro de un contexto que debe entenderse como una tradición, como una manera no solo intelectual, sino social de tener una procedencia y unos referentes que necesariamente han de anclarse en algún pasado. MacIntyre de esta manera: “trascendiendo las limitaciones de lo que en esa tradición se ha razonado por medio de la crítica y la invención” (MACINTYRE1987 [1981]: *Íbid.*).

Mantenerse dentro de una tradición X o Z implica estar alerta ante las transformaciones y cambios de diverso tipo, lo cual es en algún sentido una suerte de a priori de la comprensión humana; la historicidad del hombre en general, el hecho de estar situado en X o Z es lo mismo que su pertenecer a una tradición que él no

puede evitar continuar, incluso si desea como los nihilistas parecen desear, lograr su supresión o su castigo.

Es evidente que MacIntyre considera el concepto genérico de tradición como una permanente vitalidad social, al menos en la medida en que, en un proceso de reflexión social continua (e inevitable, ya que existente en el tiempo), se permite incorporar en ella no solo continuidades, sino escenarios de conflicto, de conflicto moderado. Es decir, en la tradición en general se pondría de manifiesto una cierta actitud polémica entre la razón tradicional y la razón ilustrada. Es importante advertir con el escocés que “una tradición con vida es una discusión históricamente desarrollada y socialmente incorporada, que en parte verdad sobre los bienes que constituyen esa tradición” (MACINTYRE1987 [1981]: 274). Es manifiesto aun más allá de MacIntyre que la pertenencia a una tradición X o Z tiene por objeto el bien del individuo, que es capaz dentro de ella de lograr sus propios propósitos personales, pues es dentro de ella y no en su crítica contra ella que, al adquirir a la vez el talento de ser parte de lo que lo precede, adquiere con ello una inteligencia social que solo es posible desde esta pertenencia. Es fascinante recordar aquí que una tradición para el escocés nunca es un producto estático, que habría sido creado de modo creacionista, sino que “se desarrolla a través de generaciones, a veces de muchas generaciones” (MACINTYRE1987 [1981]: *Ibid.*). Esto quiere decir que el desarrollo de una tradición pasa por arcos de tiempo extensos y densos conceptual y prácticamente, de manera tal la búsqueda individual de la vida buena queda enmarcada en el contexto social de realización particularizado por la tradición misma a la que se pertenece.

En base a las reflexiones anteriores podemos precisar lo que es un tradicionalismo moderado. Podemos distinguir un tradicionalismo razonable, como lo sería el de Michael Oakeshott, a cuyo razonamiento se acerca aquí MacIntyre, de una versión más extremista y terca, hasta quietista, que debemos atribuir a la Escuela teológica francesa contrarrevolucionaria o al carlismo²⁶. Quizás por desconocimiento, MacIntyre desplaza a la matriz del propio Oakeshott, el filósofo conservador anglosajón Edmund Burke,; sin duda un crítico implacable del jacobinismo, pero nunca algo comparable con el radicalismo de la Escuela teológica²⁷. En efecto. MacIntyre pone exageraciones ultramontanas en este moderado de Burke; le atribuye la rigidez cuasi/metafísica del tradicionalismo que estaba por desarrollarse en forma escrita por la Escuela teológica de su tiempo, por de Maistre, de Bonald, y a quienes se sumaría después el abate Agustín Barruel y luego Juan Donoso Cortés²⁸. MacIntyre estima sus *Reflexions on the Revolution on France* (BURKE 1937) sin hacer mérito de su concepto algo bastante razonable de la tradición como medio de convivencia humana, como en el siglo XX hiciera Oakeshott. Esto posiblemente porque MacIntyre desconocía lo que un verdadero tradicionalista extremista hubiera expuesto en lugar de Burke; es muy posible que no hubiera tenido idea alguna de quiénes podrían ser personajes como de Maistre o Donoso Cortés, como Jaime Balmes, de Bonald, Barruel, Vázquez de Mella o Primo de Rivera, por la sencilla razón de ser ausentes de la tradición de filosofía política anglosajona.

²⁶ Sobre Oakeshott y el pensamiento conservador, cf. OAKESHOTT 2007.

²⁷ Sobre el pensamiento de Edmund Burke en general cf. MANSFIELD, Harvey 2001 [1996].

²⁸ Sobre el pensamiento del marqués de Valdegamas, Juan Donoso Cortés, cf. HERNANDO 2000: Cap. 3; HERRERA 1995. Su obra: DONOSO CORTÉS 1854.

¿A qué vamos con esta crítica? El objetivo aquí es mostrar que su insistencia por la Tradición es tradicionalista, pero no extremista, sino moderadamente. Escribe a propósito de Burke, para un público anglo parlante de lectores perezosos y que nada saben de Donosos españoles ni de Maistres franceses:

“Burke causaba positivamente un daño. Porque Burke adscribía a las tradiciones en buen orden, el orden que suponía del seguimiento de la naturaleza, una “sabiduría carente de reflexión” (...) “(en el pensamiento supuestamente tradicionalista extremo de Burke) no queda ningún lugar para la reflexión, para la teoría racional en cuanto tarea desde dentro de una tradición” (MACINTYRE 1994b: 336).

En la obra de MacIntyre se considera a la tradición como una narración no completada, como una narración incompleta que discurre camino hacia el futuro, pero con una identidad heredada del pasado, la que el hombre responsable cultiva, gracias a lo cual esta le abre toda posibilidad de creación, cambio o perfeccionamiento. En esta misma perspectiva, sobre el entorno tradicional que da sentido a la identidad de una existencia humana, tal vez MacIntyre sea algo concesivo con las ideas liberales, que tanto exaltan la experimentación y el cambio, en contra de la conservación y la cultura, tanto en referencia de los bienes exteriores como de los internos a la tradición particular X o Z. Llega en este arranque de concesiones a considerar que un individuo puede enfrentarse a su propia tradición, una concesión excesiva y, sobre todo, inútil. Pero detrás de esta actitud concesiva hay un objetivo, que es dar espacio a un personaje: hay un protagonista a quien se quiere beneficiar, un filósofo católico que no es para nada popular en los Estados Unidos, pero que hizo la criticable proeza de introducir en la Cristiandad europea las ideas racionalistas de Aristóteles, el filósofo griego cuya ética de virtudes MacIntyre asoció al lenguaje epistemológico y analítico de su mundo universitario

norteamericano; quiso, para ese público, presentar el tradicionalismo moderado como algo muy semejante al pensamiento tomista.

En la narrativa de *Tras la virtud*, Santo Tomás de Aquino se habría mantenido en la tradición aristotélica, una tradición deseada, ya que es aquella de la que se nutre el parásito ilustrado. Es notorio que a MacIntyre, que no parece andar muy enterado tampoco de la historia de la Cristiandad europea, considera irrelevante que la tradición tomista surge apenas desde San Alberto Magno, y que antes virtualmente a nadie en el mundo de la fe cristiana le hubiera importado un comino asociar a Jesucristo con Aristóteles, como ahora MacIntyre estaba haciendo para fundar en el pasado su tradicionalismo moderado. Para incorporarse él mismo, cristiano, en la perspectiva del racionalismo tomista como una tradición viviente, criticó en Aristóteles su concepción de *telos* último, o bien su justificación social y moral de la esclavitud, temas importantes de la *Ética a Nicómaco* y la *Política*, respectivamente. Uno se rompe la cabeza pensando cómo que no le haya dado a MacIntyre por preguntarse, como había hecho antes con la Ilustración, sobre el efecto catastrófico que un cambio intelectual puede producir en un mundo social concreto, en este caso la Cristiandad europea, cuya tradición se vio bruscamente asaltada por ideas materialistas y racionalistas que los cristianos europeos tenían hasta entonces como desconocidas. En todo caso, la idea fundamental es que no hay otra manera de elaborar, justificar y criticar la racionalidad práctica sino es a partir de una tradición específica concreta X o Z.

Ya que no existe ningún otro modo de llevar a término la formulación, la elaboración y, en último término, la justificación racional y la crítica de la

racionalidad práctica (prefiere a veces decir MacIntyre *justicia*) que no sea dentro de alguna comunidad particular y es factible en diálogo, juntos y, muchas veces, en conflicto con los que habitan la misma tradición. Por tanto, la reflexión, investigación sólo tiene lugar “a partir de aquello proporcionado por alguna u otra tradición” (MACINTYRE 1994b: 334). Solo se le ocurrió el tomismo. Lo importante, sin embargo, es el tradicionalismo moderado la ventaja, social y política, que quizá MacIntyre veía tras el racionalismo (*moderado* también, y mucho sin duda) del exitoso monje dominicano, uno de cuyos logros que MacIntyre omite, es haber provocado la crisis de paradigmas en la Cristiandad europea, que es el origen remoto de la catástrofe que se desea remediar.

Olvidemos ahora a Santo Tomás de Aquino y centrémonos en el alegato respecto de la tradición, de la Tradición que bien o mal sujeta MacIntyre en de Aquino. El núcleo de lo que estamos queriendo decir aquí es que fuera de una tradición X o Z no se puede realizar ninguna investigación; tampoco, por cierto, lo más importante: no se puede llevar a cabo ninguna agenda social de cambio que tenga sentido racional, como es evidente ha sido el caso de la Ilustración.

Lo anterior no debe interpretarse, sin embargo, que lo que se diga en una tradición X o Z no pueda escucharse en otra tradición Y u otra, puesto que tradiciones diferentes pueden compartir puntos comunes por razones aleatorias, como la mahometanismo y la religión cristiana. De hecho, casi todas las tradiciones realmente existentes estarían de acuerdo en conceder autoridad a la lógica, por ejemplo; esto se considera suficiente para hablar de un acuerdo posible entre dichas tradiciones si es que, para ser redundantes, no hay crisis ni anomalías en su

coexistencia efectiva. No obstante, es importante señalar la necesidad de estudiar los estados de desarrollo específicos de cada tradición en los que se pasa de un momento en el que las afirmaciones, tipos aceptados de prueba, los documentos de dicha tradición pueden mostrarse, hasta cierto punto, ser susceptibles de interpretaciones alternativas e incompatibles, tanto por propios como por los vecinos incómodos. Las discrepancias en un sistema establecido de creencias pueden también llegar a notarse. T. S. Kuhn, cuyo conocimiento sobre los cambios revolucionarios en la historia de la ciencia parece tan bien conocer MacIntyre, desarrolló esta idea para explicar la irracionalidad de los cambios de tipo epistemológico, como sería el caso ahora al tratar de la forma de sociedad liberal, su origen y sus posibilidades, así como su vínculo con la Tradición (*cf.* KUHN 1985; 1978). Los conflictos o la confrontación con nuevas situaciones que engendran nuevas cuestiones puede que revele dentro de una comunidad de prácticas “y las creencias establecidas una falta de recursos para ofrecer o justificar respuestas a estas nuevas preguntas” (MACINTYRE 1994b: 337). Es obvio que esto sucede también y debe ser extendido al trato amable u hostil entre dos tradiciones o más coexistentes en el mismo espacio de experiencia.

Preguntemonos ahora sobre cuál es la situación para que se dé un cuestionamiento del tipo expuesto arriba. La respuesta es la unión o la coexistencia fortuita de dos (o más) comunidades separadas en un mismo espacio de experiencia. Definamos espacio de experiencia, concepto tomado aquí al paso de Reinhart Koselleck: *espacio de experiencia es misma constelación de prácticas, creencias y elementos de identidad*; cuando coexisten varias tradiciones, con o sin problemas, hay espacios de experiencia alternativos. Insistamos: dos comunidades separadas, cada

una con sus propias instituciones, prácticas y creencias bien establecidas, esto ya sea por migración, como ocurre hoy en Alemania, alentada por el gobierno mismo, sea por conquista, como es fácil observar hoy en el caso del Estado de Israel, tienen un espacio de experiencia complejo, donde hay tradiciones que coexisten; la coexistencia de dos o más tradiciones alternativas, como es fácil colegir de lo anterior, puede dar inicio, abrir otras nuevas posibilidades tanto de coexistencia como de conflicto y “requerir más de lo que los medios de valoración existentes son capaces de proporcionar” (MACINTYRE 1994b: 338): cuando las tradiciones coexisten mal tenemos una “crisis epistemológica” (cf. KUHN 1985: Cap. 5), que en MacIntyre mutará en una catástrofe racional para las sociedades que la fomenten. La sociedad capitalista democrática americana por ejemplo.

Para MacIntyre, la noción de *crisis* de la historia social de la ciencia, algo ingenuamente se ve en sus obras la atribuye a pensadores particulares, como si se tratara de crisis psicológicas, ya que también pueden ocurrir “en la historia de pensadores individuales, como San Agustín, Descartes, Hume y Lukács” (MACINTYRE 1994b: 343). Es una lástima que el propio autor estudiado dé pie a que se empobrezca un concepto de alta rentabilidad intelectual, incluso en contra y el perjuicio del proyecto más general del propio autor. Pero ya sabemos que hay razones para eso si se atiende al tema desde la Escuela de Cambridge. Creemos que se trataría de una manera de encubrir o urbanizar las consecuencias que, tomadas de modo literal, como crisis revolucionarias, implicarían no conflictos neuronales, para resolver con pastillas o en butacas de médico sino pérdida del sueño en las instituciones sociales y la vida cotidiana de un mundo humano, por ejemplo, el de la

sociedad capitalista demócrata liberal americana de 1981 a la que se destinaba *Tras la virtud*.

En cualquier caso, y a pesar de deslices sicologizantes, dentro del esquema de pensamiento de MacIntyre puede haber crisis en y para una tradición en su conjunto, ocasionada no por lecturas contrarias de un autor en la soledad de su escritorio, sino en las calles y barrios de la ciudad, y esto por causa de la coexistencia de un rival especialmente descontento que sale al frente, por migración, por invasión o por los motivos absolutamente irracionales por los que los agrupamientos humanos pueden entrar en divergencia. Podemos percibir esta crisis en el mundo moderno liberal, donde la búsqueda individual de lo bueno no se lleva a cabo dentro de una comunidad política en la que participa la vida individual de manera exitosa. Nuevamente, la condición del hombre moderno debe caracterizarse como una triste pérdida, es decir, la historia de una práctica que estaba inicialmente encajada en una tradición hoy perdida. Esta tradición perdida, naturalmente, era mejor que lo que la sociedad que la perdió tuvo por canje.

La opción por la Tradición aquí como modelo epistemológico de comprensión de la racionalidad práctica, supone una fragilidad interna que debe ser considerada. A esta fragilidad corresponden nociones como cuidado, compasión y alerta permanente, pues se relacionan con un horizonte más vasto de pertenencia y, por lo mismo, de legítimo anhelo por la continuidad en el largo plazo.

En efecto. Las tradiciones no son repeticiones automáticas, sino verdaderos encargos del pasado que constituyen y definen un marco de obligaciones; del mismo

modo, exigen a sus adeptos capacidades relativas a cualquier anhelo de continuidad, incluso más allá del tiempo esperable de vida de uno mismo y sus contemporáneos, e incluso, debe decirse, de la condición humana, que se hundiría sin este dispositivo en la animalidad y aun más allá, como ha sugerido hace décadas el cientificista Richard Dawkins (DAWKINS1993 [1976]). Hablar de Tradición es hablar de fragilidad social, de preocupación moral y de una cierta generosa apertura a la herencia como fuente de racionalidad.

Una tradición que alberga en su seno rivales, que permite el conflicto en alta intensidad o no es capaz de controlarlo, incluso si la intensidad del mismo no es muy elevada, corre siempre el riesgo de ser destruida por su alternante; del mismo modo, una tradición impuesta, como el Liberalismo mismo, puede, sin percatarse de su situación frágil, ser destruida, como ya lo hemos dicho arriba, bien por inmigrantes masivos que portan tradiciones incompatibles con el nihilismo liberal, bien por el propio pasado del Liberalismo mismo, es decir, por la tradición de la Cristiandad europea sobre cuyo espacio el Liberalismo trabaja su obra destructora. Escribe MacIntyre al respecto:

“Debo decir “por lo general” y “típicamente” mejor que “siempre”, para tener en cuenta el hecho de que las tradiciones decaen, se desintegran y desaparecen” (MACINTYRE1987 [1981]: 274).

Un tema que resulta más que interesante en un libro sobre conflicto de tradiciones es qué es lo que las mantiene y qué es lo que las hace fuertes o resistentes a los cambios, o bien qué las debilita, empobrece y, finalmente, las destruye. Hacemos estas preguntas sobre la base de la necesidad de orientarnos en un contexto conceptual en que la Tradición, pero junto con ella la Ilustración y su

producto, la sociedad liberal democrática, son ambas tradiciones sociales que se hallan en una especie de guerra socio/epistemológica. La respuesta que MacIntyre ofrece es esta: “el ejercicio de las virtudes pertinentes o su ausencia” (MACINTYRE1987 [1981]: *Íbid.*). Se trata sin duda de una respuesta algo paradójica si se considera que el Liberalismo de las sociedades democráticas es, como hemos mostrado, también una tradición, incluso si parte como elemento de legitimidad del supuesto de que el lenguaje y, por lo mismo, la práctica de las virtudes, puede ser suplida exitosamente por un baremo nihilista o emotivista. Para MacIntyre no solo las virtudes son medios para que se realicen las prácticas y los logros relativos a ellas, sino que encuentran su fin y su propósito en mantener las tradiciones que proporcionan a dichas prácticas su contexto histórico/político necesario. De ahí que podríamos decir, la falta de virtudes, como la justicia, por ejemplo, corrompen las tradiciones, así como las instituciones y prácticas que derivan su vida de ellas. Argumenta MacIntyre de esta manera:

“Admitir esto es también admitir la existencia de una virtud adicional, cuya importancia es tanto más obvia cuanto menos presente esté ella: la de un sentido adecuado de las tradiciones a las que uno pertenece y las que uno se enfrenta” (MACINTYRE1987 [1981]: 275).

Se trata, por supuesto, de reconocer la identidad, saber cuál es la comunidad política de la que el individuo forma parte y cuáles son aquellas otras tradiciones que debe enfrentar en el marco de la propia práctica cotidiana en caso de que las haya, como ocurre para el Liberalismo en su coexistencia con el Cristianismo, de cuya sustancia es parásito, o bien hoy en día de las tradiciones altamente incompatibles que llevan a las sociedades occidentales los grupos étnicos migrantes no europeos

que ocupan cada vez de manera más incontrolable el panorama del antiguo territorio de la Cristiandad. Puesto que, según MacIntyre, no hay para el hombre más forma razonable que la participación de una tradición, uno se pregunta cómo hace el liberal que cree reconocer en el nihilismo, es decir, en una nada, la fuente de su identidad humana, Confrontada ya no con los pastueños cristianos a quienes confronta y detesta, la sociedad democrática tiene ahora mucho qué discutir sobre sus normativas gay o el despojo de la crianza de los niños a sus padres frente a los islámicos y africanos cuya inmigración alienta y que ahora engrosan el espacio de experiencia capital/nihilista.

MacIntyre, debe decirse de alguna manera, parecería criticar de manera velada la idea misma de una comunidad liberal, que justamente por ser liberal, se fuerza a sí misma a abrirse en una especie de diálogo de sordos con miembros de comunidades alternativas y que en modo alguno tendrían por qué definirse a sí misma como liberales, cosa que ni siquiera calza con el autor estudiado. No es posible suponer que hubiera un fundamento neutral, un lugar para la reflexión, “que pudiera proporcionar recursos racionales suficientes para la investigación con independencia de toda tradición” (MACINTYRE 1994b: 347). La pregunta que se hace uno es cómo hace el agente liberal medio para describirse a sí mismo como un dialogador ante vecinos reales y no meramente conceptuales o simplemente enfermos de la cabeza cuyas tradiciones no hacen posible, no desean o incluso detestarían vivir en una sociedad sostenida por un diálogo liberal sin criterios sobre el bien o al mal.

En este punto MacIntyre parece adoptar una actitud que, si no se halla simulando una perspectiva algo más políticamente incorrecta sobre las democracias contra la idea de tradiciones coexistentes en un mismo horizonte institucional o legal; si no se trata (para decirlo de otro modo) de una manera elusiva de despistar a los abogados liberales para que no maten a Sócrates, parece ser una muestra de rara ingenuidad. Según MacIntyre los agentes liberales democráticos que aducen proceder, no por una tradición, sino guiados por la razón o bien por algo semejante, como el diálogo liberal, la comunidad ideal de hablantes, etc. han adoptado la postura de una tradición que ellos mismos ignoran, o rechazan culpablemente, o tal vez se engañan a sí mismos; en todo caso, los agentes liberales usan de un discurso neutral instrumental frente a los demás, llevándolos a suponer (como si tal cosa fuera posible) que el suyo es neutral. Desafortunadamente, lo que en realidad estaría sucediendo es que aquel que pretende vincular su identidad con el Liberalismo, como agente demócrata capitalista, carece de medios adecuados y relevantes para toda valoración racional, tanto de su propia conducta y creencias como para la de sus prójimos no liberales, a quienes además acosa para que adopten su punto de vista carente de criterios; esta sería para MacIntyre la causa de que, en un supuesto debate racional sobre un tema político o moral de alta intensidad, el agente liberal y democráticos no sería capaz de llegar a ninguna conclusión “bien-fundamentada” para defenderse a sí mismo. Y, en efecto, para el autor quien carece de tradición (aunque sea un demócrata políticamente correcto) es “extranjero para la investigación; significa encontrarse en un estado de destitución intelectual y moral” (*cf.* MACINTYRE 1994b: 347). Un liberal/democrático capitalista debía de dar cuenta de esta especie de orfandad cuando, cargando la joroba de su tradición fracasada, pugna como un demente por imponerse a sus rivales.

Hemos sostenido hasta aquí que existen o pueden existir conflictos entre tradiciones si estas coexisten en la misma constelación social, en un único espacio de experiencia algo rajado, justamente lo que ocurre de manera intensiva en las sociedades democráticas liberales. Llegados a este punto, debemos abordar si existe la posibilidad de diálogo entre tradiciones rivales e incompatibles, si no todo es profanación de iglesias, golpizas y amenazas a los que se resisten al nihilismo liberal y capitalista. Una razón importante para imaginar su incomunicación antes que otra cosa parece ser que las instituciones en conflicto cuentan con diferencias lingüísticas, con vocabularios tradicionalmente situados que son intransferibles de manera de gestar un diálogo racional, tal como lo hubiera soñado el delirio de un ilustrado en los orígenes de la catástrofe. Como ha anotado el profesor Dick Tonsmann, “Por ello debemos ver en qué medida se puede hablar aquí de traducibilidad entre diversas comunidades lingüísticas enfrentadas” (TONSMANN 1998: 56). Escribe MacIntyre a su turno “¿Cómo se llegan a comprender los miembros de una comunidad lingüística semejante el lenguaje de otra comunidad tan diferente y ajena?” (MACINTYRE 1994b: 356). El autor no podría haber sido más tajante.

Haber logrado la identidad en una cierta cultura, en una cierta tradición como podría serlo la liberal misma, requiere que uno se halle incorporado dentro de ella por un lapso de tiempo. No es cuestión de entrar o salir, como de un comercio, o de una conversión paulina; se requiere, como MacIntyre lo ha notado, de un plazo razonablemente largo; lo contrario supone que el agente liberal X o Z no podría orientarse de modo adecuado en el marco de la tradición de la que se encuentra que forma parte, lo que le tomaría plazos irracionalmente largos para decidir

banalidades, algo que denunciaba justamente en este sentido Juan Donoso Cortés para las sociedades democráticas del siglo XIX (*cf.* HERNANDO 2000: Cap. III). La comprensión requiere el conocimiento de la cultura: “tal como un habitante nativo la conoce, y hablar, escuchar, escribir y leer el lenguaje tal como un habitante nativo lo habla, lo escucha, lo escribe y lo lee” (MACINTYRE 1994b: 356). Eso sin duda, para ser competente, requiere tiempo.

Como es notorio, el autor ha mostrado la tendencia a sobresaturar la reflexión sobre las tradiciones en el ámbito del lenguaje antes que en la transferencia y la continuidad de un mundo, que es justamente el tema verdaderamente álgido cuando uno se interesa filosóficamente por el tema de tradiciones en conflicto que coexisten entre sí. Hay que entender, skinnerianamente, que el escocés le escribe a posibles lectores norteamericanos analíticos de cultura media de 1981, a quienes quiere convencer de su manera tan peculiar de entender “Tradición”:

“Así también, cuando la filosofía griega llegó a adscribirse en latín, los que seguían la tradición griega de investigación filosófica tenían que ser capaces de reconocer el carácter previo, singularmente afilosófico del latín, admitiendo así el logro extraordinario de los que, como Cicerón, a la vez tradujeron del griego y de neologismos latinos, de modo que éste adquiría estos nuevos recursos” (MACINTYRE 1994b: 335).

MacIntyre da ocasionalmente contraejemplos de su propia teoría sobre la inconmensurabilidad de lenguajes, quizá sin notar que eso afecta también al grado de intensidad en la guerra de paradigmas entre mundo liberal y mundo tradicional. Un caso puesto por el autor es la traducción al latín de la filosofía antigua griega, puesto como un modelo de que *sí es posible* la traducción de una tradición a otra. Precisamente porque esto es así, se hizo posible la creación de términos nuevos en

latín para asimilar la filosofía griega, de parte de Cicerón, por poner un caso, a partir de los recursos lingüísticos que este idioma podía darle. De esto concluye que, hasta cierto punto, la continuidad de la tradición medieval se habría dado y se hizo posible gracias al proceso de traducibilidad del griego al latín, algo que habría que agradecerle a la innovación lingüística de los librepensadores romanos comprometidos en la investigación de una tradición distinta concreta. MacIntyre alerta, sin embargo:

“Pero parece claro que cuando tenemos suficientes textos y otros materiales de una cultura que ya no existe, aquellos con la capacitación histórica y lingüística requerida pueden sumergirse de manera que casi pueden llegar a ser participantes subrogados de tales sociedades como la de Atenas del siglo quinto o la de Islandia del siglo duodécimo” (MACINTYRE 1994b: 356).

Lo que hay que resaltar de esta idea es que apunta no solo a la traducción, sino a la posibilidad de poder recuperar una tradición que ya no existe, y por tanto, que ya se consideraba perdida, y esto es posible, a partir de los restos que quedan de ella. Obviamente, el escocés piensa en Santo Tomás y su aristotelismo medieval, de cuya coherencia social imaginaria sustrae MacIntyre la idea, algo caprichosa, de que esta tradición muerta tomista sería la Tradición de la dicotomía metafísica inicial, algo bastante implausible y hasta arbitrario. Quizá en lugar de pensar en volver a darle vida al pensamiento de un santo racionalista que hizo trizas la Cristiandad con sus teorías anómalas, alguien cuyo producto hizo finalmente imposible la continuidad orgánica de la Cristiandad europea, habría que pensar por qué el Liberalismo, que niega que la Tradición puede ser racional en general y, sobre la base de eso, se incomunica con ella, por así decirlo, estaría deseoso de acoger un proyecto de algún filósofo católico seguidor de León XIII (algunos siglos a

destiempo) para traducir el aristotelismo cristiano en el siglo XXI y apropiárselo en los Estados Unidos protestantes. En todo caso, y como un complemento del pensamiento de la epistemología de la Tradición que estamos haciendo, nos centraremos en dos conceptos básicos en el abordaje de todo pensamiento de tradición según el modelo de MacIntyre.

2.4. Nociones básicas para un pensamiento tradicionalista moderado según MacIntyre

Vamos a mostrar ahora, en el acápite que se inicia, las nociones más básicas que articulan la idea de Tradición o de tradicionalismo moderado; estas son dos: “práctica”, un modo social de entender la vida humana como actividad, y “narrativa”, como un modo de integrarlas, hacen del tradicionalismo moderado la forma más adecuada de describir una vida humana.

A nuestro juicio, la idea de pertenecer y estar integrado cada uno a una tradición tal o cual es un esquema *a priori*, algo que bien podríamos llamar un *existenciarlo* de la comprensión humana, algo que ya a su tiempo había observado Heidegger²⁹. Esto sin duda resultaba extraño al auditorio skinneriano norteamericano de 1981, dentro del cual MacIntyre mismo se situaba. MacIntyre parece usar otra estrategia, que es desarrollar la idea del carácter sustancialmente primero de la tradición en general, pero articulándolo en esta ocasión con un vocabulario aristotélico de las virtudes como capacidades indispensables para la comprensión de una existencia humana determinada (MACINTYRE1987 [1981]: 123). Se trata de algo que es factible de argumentar y que habría hecho antes el mismo Heidegger en

²⁹ Sobre el concepto de “existenciarlo” en Heidegger cf. VATTIMO 2006 [1971]: 26-27.

Sewin und Zeit, es decir, vincular los existenciales con las virtudes (*cf.* VOLPI 2012 [2010]). Tradición es ante todo, aunque no lo digan claramente ni Heidegger ni MacIntyre ni Aristóteles, *identidad*; incluso cabría hablar wittgensteinianamente de criterios de identidad, de auto/reconocimiento en una constelación humana comprensiva altamente compleja, que algo someramente hemos denominado “mundo”, como “tener un mundo”, “participar de un mundo”, un vocabulario que hemos tomado de los ensayos de Rivera y que seguiremos usando en adelante.

La identidad, entendida como un concepto aristotélico, remite a dos conceptos que deseamos destacar: *práctica* y *narrativa*. Comencemos con el primero de estos dos conceptos: “práctica”. Ya sabemos que, de una forma o de otra, cada práctica humana posible dentro de una tradición específica desarrollaría y haría posible que un ser humano particular X o Z alcanzara una identidad como suya propiamente, lo cual le da sentido a su vida como una totalidad. Así, en el mundo antiguo y medieval, que es del afecto de MacIntyre, la creación y mantenimiento de las comunidades humanas, pueblos, familias, ciudades y reinos serían tipos diversos de práctica humana. Cada práctica, a su propia vez, se reconocería al ser hecha expresa por una narrativa; la narrativa tendría en este esquema identitario la función de hacer inteligible lo que los humanos hacen a través de las prácticas; una narrativa también explicitaría, a nuestro juicio, a través de su enunciación por cada quién, los criterios que hacen posible en cada caso la pertenencia, como se halla X o Z inserto en la tradición en que se articulan sus prácticas y se despliega, personal y comunalmente, de una manera u otra, él mismo como agente de una tradición.

El sujeto humano que realiza prácticas narradas en una historia es como un relato que vive, que está dentro de una historia más grande, cuya totalidad compleja sería lo que antes un paradigma: una tradición. Es decir, la identidad humana consistiría en pertenecer a una tradición, algo que, a pesar de darse en un contexto de acciones y una narración impersonal de la tradición, sería, sin embargo, algo dado voluntariamente. Comencemos ahora con la práctica. Define MacIntyre así el concepto de práctica:

“Por *práctica* entenderemos cualquier forma coherente y compleja de actividad humana cooperativa, establecida socialmente, mediante la cual se realizan los bienes inherentes a la misma mientras se intenta lograr los modelos de excelencia que le son apropiados a esa forma de actividad y la definen parcialmente, con el resultado de que la capacidad humana de lograr la excelencia y los conceptos humanos de los fines y bienes que conlleva se extienden sistemáticamente” (MACINTYRE 1987 [1981]: 233).

Como puede notar el lector, se trata de una noción propia de una concepción de ética que los manuales americanos al uso considerarían “material”. MacIntyre sostiene que la noción de práctica es como a una unidad de medida para darle sentido una actividad cualquiera, inscrita siempre ya en una constelación más amplia de sentido. Es fundamental comprender que una práctica no es solo una actividad de X o Z, tomados como seres particulares humanos; se trata de la referencia a una actividad cooperativa, social e identificable, dentro de un horizonte de mundo que constituye a su vez una suerte de totalidad anterior. Las artes escénicas, por ejemplo, o las ciencias, los juegos y la política son, efectivamente, actividades, pero su sentido como artes, juegos, etc., es decir, solo son inteligibles inscritas en una práctica dada. MacIntyre sostiene que las prácticas son esencialmente teleológicas; esto es, que tienen una finalidad intrínseca propia; la manera en que desarrollamos la

práctica determina el fin mismo. En este sentido el escocés refiere que cada práctica tiene bienes internos, logros o éxitos propios, es decir, finalidades internas a la práctica misma (cf. MACINTYRE1987 [1981]: 229 y ss.). Imaginemos un gol como un logro dentro de un partido de fútbol.

Con el objeto de desarrollar la concepción teleológica de las prácticas como el alcance exitoso de bienes internos a las mismas, el autor toma como ejemplo el ajedrez: la persona que juega el ajedrez, tiene dos clases de bien posible a ganar. Por una parte, en el caso de los adultos, cosas como el prestigio, el rango y el dinero son éxitos que un gran ajedrecista puede lograr; en el caso de los niños puede pensarse en bienes como los juguetes o los caramelos. Nota el lector que estos son lo que MacIntyre considera *bienes externos* a la práctica del ajedrez, pues se pueden lograr de otras maneras. Por otra parte, existen lo que denomina en cambio *bienes internos* a la práctica, como el logro y desarrollo de la agudeza analítica, de la imaginación estratégica y la competencia sistemática que solo se obtienen jugando ajedrez (cf. MACINTYRE1987 [1981]: 230). Los *bienes internos* a las prácticas sólo pueden identificarse y ser reconocidos en la medida que se participa en la práctica en cuestión; esto en contraste con los bienes denominados *externos*, que se pueden obtener de muchas otras maneras aleatorias, como el dinero en una tómbola o en el narcotráfico, trabajando en una oficina o recibiendo coimas en un ministerio.

Subrayemos el carácter externo de ciertos bienes que acompañan a una práctica; son cosas tales como la fama, el dinero cuantioso, el ascenso social, un mejor matrimonio, el reconocimiento como agente público, más los respectivos honores sociales; incluso el poder y la influencia en una comunidad. Todo ello es

externo porque no guarda relación lógica con la actividad que la práctica X o Z constituye. Los bienes internos, en cambio, son los que resultan del intento de hacer trascender el espíritu humano, esto es, los relativos a la excelencia en la práctica, “juzgar acerca de esos bienes exigen la profunda competencia que sólo se adquiere siendo pintor o habiendo aprendido sistemáticamente lo que el pintor de retratos enseña”, escribe el escocés (MACINTYRE1987 [1981]: 236); “toda práctica conlleva, además de bienes, modelos de excelencia y obediencia a reglas. Entrar en una práctica es aceptar la autoridad de esos modelos y la cortedad de mi propia actuación, juzgada bajo esos criterios” (MACINTYRE1987 [1981]: *Ibid.*).

Una característica básica que una práctica conlleva es que no puede ser comprendida de forma abstracta o intemporal; actividades como los juegos, las ciencias y las artes, todas tienen una historia cada una, y pertenecen a una constelación de sentido en la cual constituyen un nicho de significado, que es tanto emocional como social. Una práctica es una unidad de sentido justa y precisamente en la medida en que permitiría integrar al que se le une en una dimensión amplia que justifica la existencia. Debe subrayarse, como hicieron antes Heidegger o Gadamer, que la pertenencia histórica viene junto con el reconocimiento de la *autoridad*; hay, por así decirlo, referentes, modelos, paradigmas históricamente situados de cómo se hace, y cómo se hace bien, una cierta práctica. Escribe al respecto MacIntyre:

“Si, al comenzar a escuchar música, no admito mi propia incapacidad para juzgar correctamente, nunca aprenderé a escuchar, para no hablar de llegar a apreciar, los últimos cuartetos de Bartok. Si al comenzar a jugar el béisbol no admito que los demás saben mejor que yo cuándo lanzar una pelota rápida y cuando no, nunca aprenderé a apreciar un buen lanzamiento y menos a lanzar. En el dominio de la práctica, la *autoridad* tanto de los bienes como de los modelos opera de tal modo

que impide cualquier análisis subjetivista y emotivista” (MACINTYRE1987 [1981]: 236-237; el subrayado es nuestro).

De lo anterior resulta también pertinente señalar una diferencia crucial entre lo que MacIntyre define como bienes internos y bienes externos de una práctica X o Z. Lo propio de los bienes externos es que, en caso de lograrse, se hacen propiedad y posesión de un individuo en particular, aunque son transferibles: se pueden vender, prestar o alquilar, etc. como un inmueble o un lote de diamantes. Además, típicamente, estos bienes son objeto de competencia, en la que debe haber gente que pierde o gana. Los bienes internos, en cambio, son el resultado de competir en excelencia; un rasgo típico de ellos es que su estimulación y desarrollo enriquece a toda la comunidad de tradición que participa directa o indirectamente en la práctica: “Así sucedió cuando Turner en pintura revolucionó las marinas o cuando W. G. Grace hizo avanzar el arte en batear en cricket de una manera completamente diferente: sus logros enriquecieron al conjunto de la comunidad pertinente” (MACINTYRE1987 [1981]: 237). Es lícito preguntar qué tiene que ver todo esto aquí con las virtudes (*cf.* MACINTYRE 1987 [1981]: 244-245). De acuerdo a la definición de práctica que antes hemos señalado, ninguna actividad humana que carezca de bienes internos puede considerarse una práctica. Define ahora el autor “práctica”:

Pues “(e)s una cualidad humana adquirida, cuya posesión y ejercicio tiende a hacernos capaces de lograr aquello bienes que son internos a las prácticas y cuya carencia nos impide efectivamente el lograr cualquiera de tales bienes” (MACINTYRE1987 [1981]: *Íbid.*).

El autor estudiado subraya que el concepto de lo que es una práctica implica que sus bienes sólo pueden lograrse subordinándose el agente X o Z, dentro de la práctica, a su relación con otros practicantes de la misma. Hay que aprender a

distinguir, tarea de X o Z, los méritos de cada quién. Así surge la conexión entre el logro del bien sea cual fuere y el ejercicio de las virtudes (la justicia, la honestidad, etc.) en cualquier práctica que contenga los susodichos bienes internos y paradigmas de excelencia. Es difícil disputar con el escocés que sin las virtudes es imposible alcanzar los modelos de excelencia y bienes internos. Sólo se logra virtudes en la incorporación a prácticas que, a su vez, presuponen un horizonte más amplio de una tradición. Una característica de la práctica es que exigiría cierto tipo de relación entre el agente X o Z y otros que “comparten una práctica” (MACINTYRE1987 [1981]: 238). Es decir, cuando los individuos comparten los paradigmas y propósitos que son típicos de las prácticas definen una relación mutua con modelos de veracidad y confianza, y por tanto, definen también por ello en referencia a modelos de virtudes, es decir, de formas de ser relacionadas con que una práctica logre estar bien hecha. MacIntyre propone este ejemplo insigne en *Tras la virtud*:

“Si A, un profesor, da a B y C las notas que sus trabajos merecen, pero puntúa a D según le agraden sus ojos azules o le repugne su caspa, ha definido su relación con D de otra manera que su relación con los demás miembros de la clase, lo quiera o no. La justicia exige que tratemos a los demás, en lo que respecta a mérito o merecimientos, con arreglo a normas uniformes e impersonales” (MACINTYRE1987 [1981]: 338-239).

Uno de los rasgos más interesantes del concepto que MacIntyre tiene de lo que es una práctica es el valor, esto es, que la ejecución e integración en prácticas permite al agente X o Z hacerse un ser humano valioso que hace cosas valiosas para sí mismo y para los demás y que será reconocido y estimado mientras más excelencia logre en sus bienes internos. El cuidado y la preocupación por los otros individuos, comunidades y causas exige precisamente la existencia de este tipo de

bienes y su realidad efectuada por agentes virtuosos. Es la capacidad de arrostrar daños o peligros, por tanto, tiene un papel en la vida humana a causa de su conexión con el cuidado y el interés. Así, si alguno dijera que se preocupa de algún individuo, comunidad política o causa y, sin embargo, no quisiera arriesgarse a ningún daño, quedaría en cuestión la autenticidad de su cuidado y preocupación, es decir, del valor que la práctica reviste para él. Por lo antes expuesto, esto no quiere decir que un individuo no pueda auténticamente ocuparse de algo y ser un cobarde. De alguna manera podemos decir que un individuo “puesto al cuidado de algo, si no tiene la capacidad para arrostrar daños o peligros a sí mismo, y ser definido por otros, como cobarde” (MACINTYRE1987 [1981]: 339).

Desde la perspectiva de MacIntyre las prácticas no pueden subsistir sin las virtudes específicas de la justicia, veracidad y el valor: “cualquiera que puedan ser los códigos de nuestra sociedad” (MACINTYRE1987 [1981]: *Íbid.*). Es preciso reconocer, además, que estas virtudes no impiden admitir que diferentes tradiciones hayan contado y tengan códigos diferentes de lo que es veracidad, justicia o valor. Los pietistas luteranos, como ejemplifica MacIntyre, educaban a sus hijos en la creencia de que se debe decir la verdad siempre, a todos y a todas, cualquiera que fuesen las consecuencias y Kant, como nota el lector, fue uno de los niños educados que recibieron ese catecismo tan raro. Otro ejemplo aducido es la tribu de los bantúes tradicionales; estos educaban a su prole en no decir la verdad a las personas desconocidas, puesto que creían que la familia podría quedar expuesta a algún maleficio, de donde podría haber surgido un Kant invertido, si es que los bantúes hubieran sido tan osados como los pietistas a la hora de producir pensadores egregios. Es notorio que ambos códigos implican el reconocimiento de la virtud de

la veracidad, aunque de manera muy diferente. Lo mismo pasa con los códigos de justicia y valor. En otras palabras, se trata de una visión en que las prácticas podrían florecer en tradiciones con códigos diferentes; “no así en sociedades donde no se valorasen las virtudes, aunque no por eso dejarían de florecer en ellas otras instituciones y habilidades técnicas que sirvieran a propósitos unificados” (MACINTYRE1987 [1981]: 240-241). Sin duda, hay aquí una indirecta a la sociedad de las sociedades liberales y las democracias capitalistas, donde el concepto de virtud ha sido sustraído por filósofos ilustrado como Kant, ese niño del catecismo pietista del siglo XVIII.

MacIntyre destaca también que la participación de un individuo en una práctica supone reconocer la autoridad de ciertos criterios, patrones y autoridades humanas, es decir, seres humanos privilegiados que sirven de criterio en caso de duda sobre una regla o la excelencia de un logro. De lo contrario, es imposible lograr la excelencia y los bienes internos a las prácticas. Las preferencias, gustos y actitudes personales deben ajustarse a los criterios que definen esa práctica. Citemos al autor:

“La cooperación, el reconocimiento de la autoridad y de los méritos, el respeto a los modelos y la aceptación de los riesgos que conlleva típicamente el compromiso de las prácticas, exigen, por ejemplo, imparcialidad al juzgarse a uno mismo y a los demás, es decir, esa imparcialidad que estaba ausente en mi ejemplo del profesor, la veracidad sin contemplaciones que es imprescindible para el ejercicio de la imparcialidad (...) y la disposición a confiar en los juicios de aquellos cuyos méritos en la práctica les confieren autoridad para juzgar, lo que presupone la imparcialidad y la veracidad de esos juicios, y, de vez en cuando, la capacidad para arriesgarse uno mismo y arriesgar incluso los propios logros” (MACINTYRE1987 [1981]: 240).

MacIntyre señala que los juicios dentro de una práctica no son nunca ni emotivistas ni individualistas “sino una comunidad política como un proyecto común que es extraña al mundo individualista liberal moderno” (CAMPS 2001: 48). El acuerdo sobre las maneras de dialogar y la existencia de criterios compartidos permite llegar a juicios objetivos, impersonales que trascienden la expresión subjetiva de preferencias individuales que se puede razonablemente tener. Esto se ve reforzado puesto que entrar en una práctica pone en relación a X o Z no sólo con sus contemporáneos, sino también con quienes son sus antecesores, “en particular con aquellos cuyos méritos elevaron el nivel de la práctica hasta su estado presente” (MACINTYRE 1987 [1981]: 241).

El tema de las prácticas se relaciona con el de las instituciones que las justifican o dan apoyo. MacIntyre postula que las ciencias, el juego de ajedrez o la medicina son prácticas, y que, de igual manera las universidades, los clubes de ajedrez y los hospitales son también instituciones en las que las prácticas tienen sentido. Las instituciones son el tipo de conceptos comprometidos con los bienes externos a una práctica, pero que se vinculan con ella. No hay posibilidad alguna de una vida orientada por prácticas y las debidas competencias sin dinero organizado, por ejemplo, y otros bienes materiales. Se trata aquí de una estructura en términos de jerarquía, de poder para distribuir dinero, etc. Ninguna práctica humana puede sobrevivir por un largo tiempo si no es sostenida por una constelación institucional. Esto quiere decir, en realidad, que existe una relación estrecha entre prácticas e instituciones, y en ese sentido la de los bienes internos con los externos a la práctica; las prácticas y las instituciones forman así típicamente un orden causal único. Si se

desea cultivar en una tradición virtudes o competencias relativas a prácticas, se requiere también de las instituciones que promueven las prácticas.

Es manifiesta en este punto la necesidad social de la práctica de virtudes aristotélicas para la mera existencia de una sociedad humana posible; sin la justicia, el valor o la veracidad, por ejemplo, es impensable que una sociedad mínimamente humana pueda acontecer; esta afirmación es válida incluso para una sociedad capitalista, democrática, ilustrada y liberal, que pretenda de modo extraño que las virtudes morales son irrelevantes o que la tradición, incluso de sí misma, es un lastre para una vida óptima. Esto nos lleva a inferir lo siguiente: allí donde ha prosperado y se ha puesto en práctica un vocabulario político y moral demo/liberal y se ha dado el caso de una sociedad existente en el tiempo, la causa de ello ha sido la práctica, quizá muda o desarticulada, de estas virtudes en calidad de antiguos y tolerables atavismos. Una vez saboteadas todas estas virtudes por el nihilismo de los agentes antitradicionales, la sociedad culmina en una fase terminal del tipo emotivista que MacIntyre diagnostica en *Tras la virtud* (cf. MACINTYRE1987 [1981]: 241).

De acuerdo con el autor, en la relación entre el carácter moral y la comunidad política, tomada esta como un proyecto común, respecto de las virtudes, existe una diferencia abismal entre el mundo liberal democrático y la tradición antigua, sea específicamente la aristotélica o bien la tardo medieval (como sabemos es la imaginación del autor). Para el mundo liberal democrático individualista, la tradición (y no solo la Tradición) es la fuente de todos los males, la esencia por sobre la cual el mundo del progreso de la Humanidad habría de imponerse; la tradición sería sólo un lugar donde el sujeto individualista iría tras un concepto de buen vivir que ha

elegido por sí mismo y que, por la misma razón, sería incorregible y ajeno a todo criterio de racionalidad (*cf.* MACINTYRE1987 [1981]: 19 y ss.); por otro lado, el mundo liberal demócrata que acoge individuos solipsistas e irracionales, muy gustosamente, gestaría de manera cómplice su propio absurdo. Las instituciones políticas liberales y democráticas de las sociedades capitalistas sólo existirían así para proveer el orden que hace posible a los privados esta actividad solipsista y, por lo mismo, para erradicar de ser posible la idea misma de tener una virtud, algo que, como habrá notado el lector, es imposible. Sería interesante preguntarse si las instituciones cómplices del nihilismo se interesan en hacer felices a sus signatarios o si bien son como en una suerte de manicomio privado gigante, donde los administradores usufructúan de la enfermedad de sus clientes.

El gobierno y las leyes de las sociedades liberales democráticas capitalistas debían ser neutrales entre las concepciones rivales de la vida buena, es decir, debían aceptar el solipsismo y la locura como el criterio último de toda sociedad posible basada en sus instituciones. Para un teórico liberal democrático, un régimen político, bajo el supuesto de la ausencia de criterios racionales en el mundo práctico, podría promover el orden y la organización de la vida en un modelo administrativo/burocrático, como en las famosas novelas antiutópicas del siglo XX, que el lector americano de 1981 conoce. Esto sería posible a través de la educación o la coerción a las leyes civiles (sin que interese mucho si son moralmente malas o buenas, convenientes o absurdas, etc.); de hecho, es tarea del gobierno liberal y democrático constituir un orden artificial basado en la imposibilidad epistemológica y, a juicio de los liberales, también ética, de establecer qué sería un orden auténticamente racional (*cf.* MACINTYRE1987 [1981]: 67). Tenemos, al fin, un

régimen de gobierno que se declara absuelto y libre de obligaciones hacia el bien y que, en cambio, se esmera en que la gente cumpla ordenanzas y disposiciones sin sentido; estas ordenanzas y disposiciones reemplazan toda racionalidad práctica en el sentido premoderno de la expresión.

Un liberal como Isaiah Berlin o Max Weber podría suscribir esta frase: “No es parte de tarea del gobierno el inculcar ninguna concepción moral”, podría decir (cf. MACINTYRE1987 [1981]: 109). Según el punto de vista de las tradiciones, en cambio, la comunidad política, basada en una concepción del bien y el sentido de la vida, exige el ejercicio de las virtudes para su propia conservación; a esto habría que añadirle que una de las obligaciones de la autoridad paterna es educar a los niños para que sean adultos exitosos en una tradición (cf. MACINTYRE1987 [1981]: 78 y ss., 109 y ss.). Según el propio autor:

“La enunciación clásica de esta analogía es la de Sócrates en el *Critón*. De la aceptación de la opinión socrática acerca de la comunidad política y la autoridad política no se deduce que debamos asignar al Estado moderno la función moral que Sócrates reclamaba para la ciudad y sus leyes” (MACINTYRE1987 [1981]: 242).

Para MacIntyre, la fuerza de la concepción del mundo liberal democrático y capitalista “deriva en parte del hecho evidente de que el Estado moderno de aptitudes para ser educador moral de cualquier comunidad” (MACINTYRE1987 [1981]: *Ibid.*). En efecto, una vez más, para que una práctica se conserve es necesario el ejercicio de las virtudes y de que sirvan de apoyo en particular la justicia, la veracidad y el valor a las instituciones que son los soportes sociales de las prácticas; la integridad de la práctica, por tanto, dependerá de la presencia de las

virtudes en los individuos, al menos, en algunos que están incorporados a una práctica X o Z.

El autor destaca que las virtudes son fomentadas por algunas instituciones, pero amenazadas en otras. MacIntyre coloca como ejemplo americano, para lectores americanos. Thomas Jefferson, sostiene MacIntyre, tenía la idea de que las virtudes podían florecer en instituciones del tipo de comunidades de pequeños agricultores. Adam Ferguson, por su parte, pensaba que la sociedad moderna comercial era una amenaza para la continuidad y el éxito de una organización social basada en el cultivo de virtudes. Según MacIntyre, este presupuesto de Ferguson es la contrapartida de la descripción “conceptual de las virtudes que hemos dado, una sociología que pretende poner de manifiesto la conexión causal y empírica entre virtudes, prácticas e instituciones” (MACINTYRE1987 [1981]: 243). Para MacIntyre, el ejercicio de las virtudes es una condición necesaria para lograr los bienes internos a la práctica X o Z. Afirmo en efecto el autor:

“La posesión de las virtudes, y no sólo su apariencia y simulacro, es necesaria para lograr los bienes internos; en cambio, la posesión de las virtudes muy bien puede impedirnos el logro de los bienes externos. Debo recalcar aquí que los bienes externos son auténticos. No sólo son típicos objetos del deseo humano, cuya asignación es lo que da significado a las virtudes de la justicia y la generosidad, sino que además nadie puede despreciarlos sin caer en cierto grado de hipocresía... Sin embargo, es notorio que el cultivo de la veracidad, la justicia y el valor, siendo el mundo como es contingentemente, a menudo nos impedirá ser ricos, famosos y poderosos. Por tanto, aunque pudiéramos esperar lograr los modos de excelencia y los bienes internos de ciertas prácticas poseyendo las virtudes, y *también* llegar a ser ricos, famosos y poderosos, las virtudes siempre son un obstáculo potencial para esta cómoda ambición” (MACINTYRE1987 [1981]: 243-244; subrayado del autor).

Hemos ya subrayado y detallado la idea de “práctica” como elemento central del tradicionalismo moderado que MacIntyre sostiene. Ahora bien, como en las sociedades humanas existen numerosas y variadas prácticas que hacen posible el logro de bienes internos y externos a la práctica, el logro de las virtudes y su unidad sólo es concebible como característica de una vida entera del agente X o Z. Así se presenta nuestro siguiente asunto: la unidad narrativa de la vida humana, que es una alternativa y una respuesta a la identidad personal en el sentido del yo emotivista del Liberalismo. MacIntyre ofrece una respuesta contundente a nuestra cuestión desarrollando los conceptos anteriores sobre la base del concepto de narrativa que, como ya sabemos, ayuda al auto/reconocimiento de una persona en una tradición, es decir, a adquirir el sentido de sí mismo como un agente X en una identidad tradicional. Como alternativa a la concepción voluntarista de la persona, propia de las sociedades catastróficas del nihilismo liberal, MacIntyre presenta una concepción narrativa:

“El hombre, tanto en sus acciones y sus prácticas como en sus ficciones, es esencialmente un animal que cuenta historias. Lo que no es esencialmente, aunque llegue a ser a través de su historia, es un contador de historias que aspira a la verdad. Pero la pregunta clave para los hombres no versa sobre su autoría; sólo puedo contestar a la pregunta ¿de qué historia o historias me encuentro formando parte?” (MACINTYRE 1987 [1981]: 266).

En primer lugar, habría que decir que según MacIntyre cualquier intento de encarar la vida humana como un todo requiere una concepción teleológica de la racionalidad práctica. Esto ocurre sin embargo en medio de obstáculos sociales y filosóficos. Veamos ahora de qué se trata con esto de los obstáculos.

MacIntyre considera obstáculos sociales que derivarían del modo en que la modernidad fragmenta cada vida humana X o Z en multiplicidad de segmentos, cada uno de ellos sometido a su vez a sus propias normas y modos de conducta. Así, el trabajo se separa del ocio, la vida privada de la pública o lo corporativo de lo personal, por ejemplo. La infancia y la ancianidad han sido separadas del resto de la vida humana, y han sido convertidas por el mundo moderno en dominios distintos. Y con todas esas separaciones se ha conseguido que lo distintivo de cada una, y no la unidad respectiva de la vida del agente X o Z que por ellas pasa, sea lo que se nos ha enseñado a pensar y sentir. Por otra parte, están los obstáculos conceptuales o filosóficos, que se derivan de dos tendencias distintas: una de ellas, que el autor resume para su auditorio norteamericano de 1981 a la filosofía analítica y el existencialismo. Según el autor, la unidad de la vida se torna invisible cuando se realiza una separación tajante entre el individuo y los papeles que este representa; esta separación sería característica del existencialismo de Sartre y la teoría sociológica de Goffman (MACINTYRE1987 [1981]: 51). Tanto la sociología del yo como la concepción existencialista del yo resultan muy típicos de los modos de pensamiento y práctica de la modernidad norteamericana, que el lector rápidamente reconoce puede extenderse al emotivismo creado por la filosofía analítica y al que el americano de 1981 se halla acostumbrado; ambos no son sino muestras en el horizonte vasto de intentos de articulación cultural del mundo social liberal democrático, del que el emotivismo es quizá la teoría más pobre conceptualmente, aunque de la misma manera la más descriptiva y realista de cómo la Ilustración llega a concebir la existencia humana. No sorprende que un yo así concebido en cualquiera de las dos versiones no pueda concebirse como soporte de las virtudes

aristotélicas, respecto de las cuales hay todo, menos compatibilidad (cf. MACINTYRE1987 [1981]: 241).

De acuerdo con MacIntyre, la unidad de la vida de alguien en la virtud o en función de la idea de la virtud o las virtudes es inteligible desde la totalidad narrada, de la vida que así puede ser valorada y concebida como un todo. Pasemos revista a algunas de las instituciones conceptuales acerca de las acciones humanas y el yo que más damos por supuestas y claramente correctas en general, para mostrar lo natural que es pensar el yo de modo narrativo y lo razonable que suena MacIntyre. Ante la pregunta de qué hace una persona X o Z, son posibles diferentes respuestas sin faltar a la verdad ni a la propiedad: “cava”, “hace ejercicio”, “arregla el jardín”, “organiza un evento internacional”, “se prepara para el invierno” o “complace a su amante”. Algunas de estas respuestas describirán las intenciones del agente X o Z, otras las consecuencias no premeditadas de su acción, y de esas consecuencias algunas pueden ser tales que el agente X o Z sea consciente de ellas o no. Así, si la intención primordial de alguien es arreglar el jardín antes del invierno, y sólo de pasada hacer ejercicio y complacer a su amante mientras organiza el evento, tenemos un tipo de conducta por explicar; pero si la intención primordial del agente X o Z era complacer a su amante y solo de paso hacer ejercicio y en absoluto ocuparse del evento internacional, la explicación es completamente distinta y tendremos que observar la conducta desde otra dirección completamente diferente para entenderla y explicarla de manera que haga sentido.

De acuerdo con MacIntyre, en el primer ejemplo la actividad del agente X o Z puede formar parte tanto del ciclo de la actividad casera como del de su

matrimonio, por lo que hay dos historias que se intersecan. La casa puede tener su propia historia de siglos, provenir del virreinato o de la era preincaica, cualesquiera que hayan sido las diferentes familias que la hayan habitado la zona en distintos períodos; un matrimonio puede tener también su propia historia, como es obvio, una historia que en sí misma presupone alcanzado cierto punto en la historia de la institución matrimonial. Una característica esencial de la unidad narrativa de la vida es su carácter claramente teleológico. Como se trata de una narración humana y no animal o neuronal o de otro tipo, es importante que no sepamos qué va a ocurrir en el futuro de un agente X o Z cuya narración ya conocemos, pues la vida narrada termina siempre en el tiempo presente. De este modo, el carácter impredecible de una narrativa humana “es el requisito exigido por la estructura narrativa de la vida humana” (MACINTYRE 1987 [1981]: 266). Afirma el autor:

“El carácter impredecible de una narrativa humana y la teleología coexisten como parte de nuestras vidas; como los personajes de un relato de ficción, no sabemos lo que va a ocurrir a continuación, pero no obstante nuestras vidas tienen cierta forma que se autoproyecta hacia nuestro futuro. Así, las narraciones que vivimos tienen un carácter a la vez impredecible y en parte teleológico” (MACINTYRE 1987 [1981]: 266).

MacIntyre cree que vivir una vida humana, la del agente X o Z, es proseguir una andanza narrable que aspira a una cierta coherencia; dicho de manera diferente, no es posible entender las acciones de las personas sin referencia a sus intenciones y motivaciones y esto, a su vez, dentro de una historia dada. Cuando el agente se encuentra con caminos divergentes en una narración de su propia existencia intenta saber cuál dará más sentido a su vida como una unidad, como un todo y a aquello por lo que se preocupa. Esto quiere decir que la reflexión moral es interpretar la historia como un todo de la vida de X o Z o, mejor, consiste en la interpretación y no

en un mero acto solamente de la voluntad, como expone el mundo moderno de la desgracia individualista.

Debe señalarse aquí que, para MacIntyre, la unidad narrativa requiere de dos aspectos fundamentales. En primer lugar, ser parte de la narración, que discurre desde el nacimiento hasta la muerte del agente, lo que implica ser responsable de las acciones y experiencias que componen una vida narrable. Implica estar dispuesto a dar cuenta de alguna manera de lo que uno ha hecho, lo que ha vivido, lo que le ha sucedido. De ahí que, en la medida en que el individuo puede responder de su propia vida también podría pedir cuentas recíprocamente a los demás por sus acciones. Dicho de otra forma, puede poner a otros en cuestión. “Soy parte de sus historias, como ellos son parte de la mía”, replica el autor (MACINTYRE1987 [1981]: *Íbid.*). Se trata de la acción humana como parte de una historia determinada que configura la vida del agente X o Z formando parte de una comunidad en la cual se lleva a término. MacIntyre es tajante:

“(…) sin la responsabilidad/explicabilidad del yo no podrían darse las series de acontecimientos que constituyen toda narración, excepto las más sencillas y escuetas; sin esta responsabilidad/explicabilidad las narraciones carecerían de la continuidad que las hace inteligibles, tanto a ellas como a las acciones que las constituyen” (MACINTYRE1987 [1981]: *Íbid.*).

Es dentro de este contexto donde otro del agente X o Z puede darse cuenta lo que es conveniente este, ver con mayor claridad que el propio agente qué camino posible de actividades concuerda mejor con la trayectoria de una vida completa para X o Z. Es posible que el agente X o Z sostenga, como en efecto es el caso, tras deliberar seriamente sobre sus actos, que un amigo puede ser capaz de conocerlo

más inclusive de lo que uno se conoce a sí mismo. Justamente, en la concepción narrativa de la vida humana de la capacidad de actuar tiene la virtud en general de permitir esa posibilidad. De esta manera, la unidad narrativa de la vida humana es como una búsqueda. De acuerdo con el pensamiento del escocés, existen dos rasgos fundamentales del concepto medieval teísta de lo que es una búsqueda, que toma como referencia para explicar el carácter unitario de la narrativa de una existencia genuinamente humana. En primer lugar, MacIntyre hace referencia a la noción de fin último o *telos*, de modo que, fuera de esta noción, no puede existir principio alguno para tal búsqueda. En segundo lugar, hay que recordar la noción del carácter impredecible de una narrativa humana; la búsqueda narrativa de un agente X o Z no significa ir tras algo que se halla ya determinado, como los mineros que buscan oro o los geólogos gas natural en el subsuelo; se trata de que un camino de búsqueda en una narrativa humana implica correr riesgos y peligros, un ámbito de incertidumbre.

La idea de la unidad narrativa como una búsqueda supone de este modo una cierta educación del personaje al que aspira ser el agente, y esta educación acontece como un auto/reconocimiento del mismo, sostenido por el esfuerzo ciertamente heroico de enfrentar retos e impases con los recursos propios de las prácticas de la tradición en la que el agente se halla como suscriptor.

El cultivo y posesión de virtudes aristotélicas, en MacIntyre (y afuera también), cumple el rol de hacer posible las condiciones para edificar una unidad narrativa; la búsqueda de una narrativa unitaria queda clara cuando se piensa bien en la necesidad de auto/reconocerse en un contexto de narración heroica para la cual se requiere desplegar y consolidar herramientas morales de las que provee la misma

tradición que hace de eje de identidad; en este contexto las virtudes son las disposiciones necesarias que mantienen las prácticas como una realidad posible y que permiten a los agentes por tanto alcanzar los bienes internos a las prácticas que realiza; al mismo tiempo, las virtudes educadas y cultivadas sostendrán el desarrollo del tipo oportuno de búsqueda de lo bueno, ayudando a vencer las dificultades, como “las tentaciones y distracciones que encontremos y procurándonos creciente autoconocimiento y creciente conocimiento del bien” (MACINTYRE1987 [1981]: 270). Es en este contexto en el cual cada agente puede distinguir entre opciones mejores o peores para lograr la vida buena. MacIntyre afirma de manera tajante:

“La vida buena para el hombre es la vida dedicada a buscar la vida buena para el hombre, y las virtudes necesarias para la búsqueda son aquellas que nos capacitan para entender más y mejor lo que la vida buena para el hombre es” (MACINTYRE1987 [1981]: 271).

De acuerdo con MacIntyre la idea de una deliberación moral supone, pues, una reflexión que tiene lugar dentro de esas historias o relatos más vastos de las que la vida del agente X o Z hace parte, historias que son además el objeto central de esa misma reflexión. Como denuncia MacIntyre mismo: “yo no soy capaz de buscar el bien o de ejercer las virtudes en tanto que individuo” (MACINTYRE1987 [1981]: 271). Debe destacarse que el agente X o Z puede dar sentido a la narrativa de su vida sólo si llega a saldar las cuentas con las historias en que se halla inmerso. Para el filósofo escocés el aspecto narrativo, o teleológico de la reflexión moral, por lo general, está ligado a la adscripción y al ser parte de algo más amplio. Muestra además que la deliberación moral implica una reflexión que tiene lugar dentro de esas narraciones más vastas de las que la vida de un agente humano forma parte, historias que son el objeto de esa misma reflexión. Como escribe MacIntyre, “yo soy

capaz de buscar el bien o de ejercer las virtudes en tanto que individuo” (MACINTYRE1987 [1981]: *Íbid*).

Tanto para MacIntyre como para Aristóteles, el aspecto narrativo o teleológico de la reflexión moral está ligado a la adscripción, a la pertenencia; al ser parte de algo, es decir, a identificarse con todo más grande de actividades humanas que se hallan articuladas por un sentido presupuesto:

“Todos nos acercamos a nuestras propias circunstancias siendo portadores de una identidad social particular. Soy el hijo o la hija de alguien, el primo o el tío; soy un ciudadano de esta ciudad o de tal otra, estoy adscrito a tal o cual gremio o profesión; pertenezco a este clan, esta tribu, esta nación. De ahí que lo que sea bueno para mí deba ser bueno para quien habite esos papeles. Como tal, heredo del pasado de mi familia, mi ciudad, mi tribu, mi nación, una variedad de deberes, herencias, expectativas correctas y obligaciones. Ellas constituyen los datos previos de mi vida, mi punto de partida moral. Confieren en parte a mi vida su propia particularidad moral” (MACINTYRE1987 [1981]: 271).

Es evidente en este contexto que la unidad narrativa de la vida de un agente entra en conflicto con el individualismo moral de las sociedades democráticas, según el cual el agente es lo que elige ser:

“No puedo ser responsable de lo que hiciera mi país haga o deje de hacer, a menos que implícita o explícitamente asuma tal responsabilidad. Éste es el individualismo expresado por esos estadounidenses modernos que niegan cualquier responsabilidad en relación con los efectos de la esclavitud sobre los estadounidenses diciendo “yo nunca he tenido ningún esclavo”. El más sutil el punto de vista de aquellos otros estadounidenses modernos que admiten una responsabilidad escrupulosamente calculada en cuanto a tales efectos, medida precisamente en función de los beneficios que ellos mismos como individuos han recibido indirectamente de la esclavitud. En

ambos, “ser estadounidense” no se considera parte de la identidad moral del individuo” (MACINTYRE1987 [1981]: 271-272).

Culminemos este capítulo con otro ejemplo del autor, el del “joven nacido después de 1945 que dice que lo que hicieron los nacionalsocialistas alemanes contra los judíos no tiene relevancia moral para sus relaciones con los judíos contemporáneos” (MACINTYRE1987 [1981]: 272). MacIntyre ve en este ejemplo una actitud superficial de la moral, según la cual la identidad de un agente es separable de sus papeles y regímenes sociales e históricos. Este agente es ficcional; no tiene lugar en la concepción narrativa de la vida humana, aunque encuentra un lugar puramente mental en la perspectiva de Sartre, así como en la de Goffman, de un yo sin historia. Obviamente, la diferencia relativa al punto de vista de la unidad de la vida humana es evidente. En una concepción narrativa de la vida, la historia del individuo se encuentra involucrada inexorablemente con las comunidades que lo han precedido y de las que emana su identidad. Argumenta MacIntyre de esta manera: “He nacido con un pasado, e intentar desgajarme de ese pasado a la manera individualista es deformar mis relaciones presentes” (MACINTYRE1987 [1981]: *Íbid*); “la posesión de una identidad histórica y la posesión de una identidad social coinciden” (MACINTYRE1987 [1981]: *Íbid*). El autor no podría haber sido más claro.

CAPÍTULO III

El tradicionalismo moderado es una forma social

3.1. Rivalidad como conflicto social

El tradicionalismo moderado expresado en *Tras la virtud*, por su contexto de ser situado en un entorno skinneriano de incomunicación social y guerra civil encubierta, es antes que una propuesta o una teoría rival en un debate académico, el diagnóstico de cómo hay y cómo hay que portarse si se es agente de esa manera de ver la vida frente a los agentes rivales: ilustrados, liberales o como quiera llamárseles.

Algunos lectores distraídos, que vieran quizá en *Tras la virtud* la obra magistral de un moralista, podría interpretar que la fragmentación y la inconmensurabilidad de lenguajes morales no dice finalmente otra cosa sino que vivimos en una sociedad pluralista, donde florecen formas alternativas de ver la vida; en eso que a MacIntyre le da indicios de una gran catástrofe, verían al contrario el síntoma de una sociedad interesante, fascinante y digna de ser habitada por gente experimentadora y aventurera. Obviamente el escocés era de la idea de que se trataba de un síntoma, de la anomalía conductual de una sociedad altamente enferma. El tradicionalismo moderado no es solo la forma precedente del mundo ilustrado en catástrofe ética y social, sino que es la única manera de diagnosticar su posible futuro socialmente viable en calidad de reconocer primero su situación: la de un tipo de sociedad enferma.

No es muy frecuente entre los filósofos el nombre de Koselleck, discípulo de Carl Schmitt e interlocutor de Gadamer, con quienes hace una constelación de

argumentos a favor del saber tradicional. Como se sabe, Reinhart Koselleck publicó en 1959 *Crítica y crisis del mundo burgués* (KOSELLECK 1965 [1959]); era su tesis de doctorado. Este discípulo de Carl Schmitt fue crítico en su texto acerca de la legitimidad, la validez y aun el sentido del régimen moderno de las democracias. Koselleck era en su tiempo (y sigue siéndolo aún) sospechoso de algún tipo de tradicionalismo; expresaba en sus obras elegantes y eruditas de historia social una cierta atmósfera emotiva antiliberal que no se veía en la Alemania ocupada desde 1945. Reactivó Koselleck a su manera un tópico viejo de la filosofía política moderna, la dicotomía entre el régimen antiguo y el nuevo y lo introdujo así en los debates académicos de Alemania traumada por la guerra antiliberal de 1939. Se trataba, algo veladamente, sin duda, de la polémica entre legitimidad y legalidad que antes había ya expuesto Schmitt contra la democracia (*cf.* SCHMITT 1982). Esto mismo sería el tema, desde ángulo epistemológico de la gran obra de Hans-Georg Gadamer del año siguiente, al publicar su hoy famosísima obra *Verdad y Método* (GADAMER 1993 [1960]). Sin quererlo, dos autores alemanes bajo la ocupación americana hicieron causa común por la tradición contra los delirios del iluminismo demócrata que tenía el control político e ideológico de su patria en nombre de los Derechos (ilustrados y liberales) del Hombre.

De su parte, Koselleck puso en guardia a los ilustrados de la Alemania ocupada de 1960 contra el origen ilegítimo, más o menos pobre conceptualmente, propagandístico y vulgar de las firmes convicciones morales y políticas liberales de 1793 que ellos, demócratas alemanes por la fuerza, quizá aún no tan amantes de la libertad, creían de modo inocente en lo que sus amos calificaban de verdades filosóficas, racionales, moral y metafísicamente obligatorias, unos logros intangibles

que los norteamericanos aseguraban desde sus cuarteles militares a los alemanes eran obra del Hombre. Pero la crítica y la crisis del mundo burgués, que se parecen tanto en la tradición europea al tradicionalismo moderado de MacIntyre, tienen en el último su origen no en la mera banalidad de sus fundamentos, sino en la imposibilidad de acuerdo racional para coexistir en que había el proyecto ilustrado desembocado, algo en lo que ni los ilustrados ni los liberales alemanes solían pensar.

Hablemos de Gadamer, ese compañero de ruta de Koselleck. Gadamer rehabilitó en el estudio de las Ciencias del Espíritu al principal enemigo de la cultura ilustrada americano/alemana de 1960: *los prejuicios*; Gadamer entendió por esta expresión las costumbres ancestrales, las distinciones sociales y morales; incluso la religión, todo ello como aquella constelación histórica que, en principio, según la hermenéutica, corriente a la que pertenecen Gadamer y Koselleck, hace posible toda posible comprensión realmente humana (cf. GRONDIN 1982: Cap. 4). Gadamer criticó la creencia infundada del Liberalismo triunfante en la Segunda Guerra según la cual la razón humana funciona mejor en el mundo liberal que en cualquier otro régimen, especialmente el régimen antiguo, tan inútilmente plagado de formas culturales que los americanos toman por aburridas, así como refinamientos que los americanos truecan con tanta facilidad en banalidades; todo esto y su motivo principal: la razón sería el cochero que viajaba más rápido guillotinando (es un decir epistemológico) a los viejos, rebeldes y molestos caballos del coche. Koselleck y Gadamer opusieron en Alemania, como hacía al menos un siglo en la Europa seria nadie se atrevía ya de manera académica, Liberalismo y Tradición. Uno hizo al primero el hijo del complot y la propaganda irracional; el segundo hizo de la

Tradición el modelo de toda racionalidad humana posible. El mundo anglosajón andaba muy lejos de esto.

Nada había de las complejidades ni del rico conocimiento humanístico e histórico de autores tradicionalistas más o menos moderados y antiliberales alemanes. En el mundo anglosajón del cual MacIntyre era habitante, al contrario, primaba un rancio liberalismo económico que se sostenía en el más penoso de los dogmas modernos: la identidad entre la razón, es decir, racionalidad humana, y los dogmas económicos y sociales liberales. El individualismo, la sociedad contractual, la primacía de la economía sobre la moral, el egoísmo básico que guiaría a toda acción humana y el reemplazo del cristianismo por el cientificismo agresivo: he allí el credo del Liberalismo que MacIntyre halló en los Estados Unidos, y del que se nutrió parcialmente en su Escocia natal. MacIntyre, ignorante por su origen anglosajón de la extraordinaria vigencia polémica del cuestionamiento del sistema liberal en Europa ingresa en su defensa al tradicionalismo por una fuente muy diversa; su propia conversión al catolicismo, del que abrazó su forma conservadora y tomista. Como suscriptor del cristianismo, opuso Ilustración a Tradición como una dicotomía normativa entre el nuevo régimen tal y como existe en los Estados Unidos, como una forma deteriorada de vida social carente de criterios racionales para distinguir el bien del mal con la Tradición, tal y como fue o, al menos como MacIntyre, de buena fe, se imaginó que había sido o era de boca o letra de católicos tomistas.

En consonancia con lo anterior, la Tradición de MacIntyre no es ya un concepto solo político (como en Koselleck), ni uno epistemológico (como en

Gadamer); era la mezcla de ambas cosas, como en el involuntario empujón que tuvo de T. S. Kuhn. La Tradición ahora era también la referencia a un mundo histórico concreto que, no muy en el fondo, se quiere justificar y actualizar: el mundo que imaginaron como su pasado mejor los clérigos católicos modernos y tomistas de finales del siglo XIX.

Es importante subrayar aquí que el mundo del régimen antiguo al que se alude con Tradición, es entendido *cristianamente*, algo que ni Gadamer ni Schmitt, a pesar de ser ambos católicos practicantes, se habrían atrevido a hacer; desde el punto de vista de la historia social europea del siglo XX, apelar al Cristianismo o al catolicismo era, en realidad, ineludible: el nuevo régimen del mundo liberal fragmentado y nihilista, con todos sus males, era el reemplazo del Antiguo Régimen, es decir, de lo que para un demócrata europeo, ahora bajo el yugo militar americano, no era sino la fracasada teocracia metafísica cuya última metamorfosis había sido el régimen de Adolfo Hitler; todo concepto posible de argumentación tradicional, moderado o extremo, resultaba inviable desde esa perspectiva.

Se podía porfiar en la argumentación desde una pertenencia tradicional, incluso como una dimensión a priori de la comprensión humana, como hicieron Gadamer y Koselleck y antes Heidegger; en la Europa metafísica de la posguerra esto no podía ser tenido sino como el síntoma regresivo y reaccionario de una sociedad que no aceptaba ni su derrota ni su ocupación militar. En cierto sentido en Estados Unidos era igual: para los intelectuales, pero no para el lector medio, que solo conocía la teocracia antigua por las delicadas películas de Hollywood. En MacIntyre todo posible rasgo reaccionario se matiza haciendo recaer el peso normativo del mundo social pasado no en la teocracia de las viejas casas reales

europeas, sino en una concepción singular de la Cristiandad: la que ofrecían los clérigos del siglo XIX que intentaron resucitar en su lucha contra el Liberalismo a Santo Tomás de Aquino; mejor sería decir, más llanamente, el tomismo, esto bajo el supuesto (que discutiremos después) de que la sociedad de régimen antiguo era cristiana en la misma medida en que se expresaba en un discurso *tomista*.

En el presente y último capítulo vamos a tratar la dicotomía metafísica entre un mundo liberal enfermo y un mundo tradicional moderado sano como la oposición entre dos mundos sociales antagónicos y no como dos versiones rivales de *concebir* la ética. Siendo fieles con las pistas kuhnianas y skinnerianas con las que hemos trabajado hasta aquí, vamos a traducir estas concepciones éticas rivales en su más profundo sentido: como el diagnóstico de un mundo social fracasado y nihilista, la plasmación plena de los ideales ilustrados en un mundo ilustrado/nihilista cumplido, idea que recogemos de V. S. Rivera (*cf.* RIVERA 2015: 532 y ss.). Frente a este mundo fracasado, MacIntyre opone la Tradición, pero no como un ideal, una teoría o un programa, sino como la realidad social concreta de la que el Liberalismo es al modo de un parásito, con la que se halla en conflicto de intensidad creciente y que, frente a la fragmentación o anomia presente, es una totalidad integrada en su lenguaje: el lenguaje de las virtudes. Habiendo sido la Tradición un producto histórico cuyo fruto más insigne es el Cristianismo, es allí donde terminaremos; enalteciendo el Cristianismo como pasado de lo mejor de la sociedad democrática liberal capitalista, como promesa viva de una forma de vida ya no más emotivista ni fragmentada, es decir, como una forma de vida basada en criterios de racionalidad, es decir, de humanidad.

Pero antes de seguir, habremos de ocuparnos de un tema que es central en la argumentación del escocés: la caracterización del mundo liberal democrático como una escenografía de apariencias.

3.2 Los personajes ocultos en el teatro liberal

Es importante insistir en que el Liberalismo, tal y como es planteado en los capítulos iniciales de *Tras la virtud*, es antes una forma de vida (o sea, una tradición) que una teoría.

El eje transversal del libro solo es teórico en segundo lugar, bajo la suposición de que hay problemas reales de otra naturaleza que la teórica, que motivan a revisar el mundo en que realmente se vive: la experiencia del mundo social liberal, que es tratado como la realidad lograda del proyecto normativo de la Ilustración. Es la Ilustración de Kant convertida en la triste realidad que el moralista germánico no pudo pronosticar. El Liberalismo no es confrontado por sus bondades o por sus defectos, sino que es diagnosticado como un mundo social acontecido, plagado de incomodidades, de malestar, completa desorientación generalizada y violencia, es decir, irracionalidad; frente a esto la actitud del escocés obedece a una preocupación más alta, que se traduce a la vez en un tema técnico del lenguaje moral. Juega un rol decisivo en este diagnóstico el tema de los agentes sociales del mundo ilustrado. Llamamos agentes sociales a aquellos personajes sobre cuya conducta es evaluado el mundo liberal cumplido en general, aunque en la obra *Tras la virtud* en particular. Estos agentes califican por presuponer que el proyecto ilustrado es bueno y deseable en sí mismo y cumplen, en consecuencia, con llevar a la práctica lo que el proyecto Ilustrado es como una realidad acontecida.

En el acápite presente se desarrolla la tesis de que las racionalidades prácticas en conflicto en el mundo contemporáneo no solo se expresan en los personajes ostensibles, que MacIntyre subraya, sino en los invisibles, según la hermenéutica apocalíptica

El conocimiento de los agentes que actúan en el mundo ilustrado cumplido, esto es, lo que Víctor Samuel Rivera ha denominado “democracias capitalistas liberales avanzadas” y sus pobladores (*cf.* RIVERA 2018: 100), refleja y aun conduciría, según Rivera, al reconocimiento de la *esencia* de estas mismas sociedades, es decir, de la Ilustración como una forma real y no solo teórica de sociedad. Si los agentes o sus obras son malos, malos no solo moralmente, sino *perjudicialmente*, por decirlo de alguna manera, eso resulta una condición para argumentar en favor de algo que serviría, bien de correctivo, bien de alternativa radical para el reemplazo de las consecuencias malas o la *esencia* misma. Rivera concluye planteando este razonamiento: lo primero es imposible, pues la forma de vida liberal sería un producto cuyos males constituirían su *esencia*; por otro lado, el reemplazo, al ser una *esencia*, es la clase de cosa que no puede ser propuesta ni planeada propiamente por el hombre: Rivera parece concluir de una manera más bien mística o religiosa, en la espera de un evento que perturbara y, al final, imposibilitase continuar las acciones malas de los agentes de las democracias liberales capitalistas tardías (*cf.* RIVERA 2018: 116 y ss.). Con este enfoque de Rivera sobre las *esencias* sociales, así como la posibilidad de su reconocimiento a través de las prácticas de sus agentes propios es que vamos a tratar ahora de desentrañar una

suerte de epistemología moral oculta en la estructura argumentativa de *Tras la virtud*, que es el texto al que se dedica este trabajo.

La estrategia riveriana de conocer la esencia de un cierto mundo social a través de las acciones de sus agentes reconocidos puede ayudar a rearmar y reinterpretar desde el ángulo de las esencias sociales la argumentación central de *Tras la virtud*, esto con el fin de mostrar así el carácter indeseable del mundo liberal capitalista democrático que subyace a la argumentación de MacIntyre y de su diagnóstico del Liberalismo en general. Si partimos de la idea riveriana de que el sistema liberal sería en esencia lo que sus agentes realizan con sus actos, y que estos mismos agentes sociales resultan ser malos moralmente, indeseables o, al menos, altamente sospechosos de llevar a cabo una obra socialmente mala, el diagnóstico de sus actos es decisivo para mostrar el carácter indeseable de la esencia que ellos realizan. Los agentes operan una crisis y desencadenan el motivo emocional concreto para desear su reemplazo en calidad de agentes (o sea, no en su calidad de humanos, pues lo que se quiere es eliminar el mal que producen y no a sus personas).

Cuando MacIntyre diagnostica el carácter más bien indeseable de las acciones de los agentes sociales capitalistas liberales se orienta a empujar al lector a comprender el carácter inviable del régimen social y de vida de las formas modernas que el Liberalismo simboliza y, por lo mismo, el retorno deseado de las formas pre/modernas, esto bajo el rótulo de “Tradición”.

Si seguimos el diagnóstico hasta aquí esbozado, puede llegarse a la siguiente posición: antes que de cualquier otra cosa (que un mundo social enfermo, por ejemplo), el diagnóstico sirve para mostrar las bondades y los beneficios de *otro mundo* posible y alternativo; Rivera sostiene que ese mundo puede ser realmente existente o bien un mundo posible, en este caso el del pasado pre/moderno, que podría reactivarse. Rivera habla de un “mundo invisible” o también de “pensar desde el margen”; Gianni Vattimo recuerda el mundo de “los bárbaros” o “los invisibles”, que es de donde parece salir la idea de Rivera, que es un pronóstico sobre la catástrofe del mundo liberal (cf. RIVERA 2011; RIVERA 2009; VATTIMO 2014, 2006). Si relacionamos este razonamiento con la obra de MacIntyre, una libertad para hacer más fructífera nuestra interpretación que pedimos al lector, en el caso de *Tras la virtud* este mundo alternativo estaría constituido, ya sea por *agentes reales* aristotélicos o tomistas, practicantes de virtudes en unidades integradas de vida, bien por *agentes posibles* aspirantes o invisibles practicantes aristotélicos. Como vamos a ver en el siguiente numeral, la posición de MacIntyre iría más en camino de una agenda más reaccionaria, a pesar de su intento de parecer moderado, pues se dirige a una gestión social del pasado como plan estratégico contra los males de la Ilustración y del mundo moderno. Como no estamos conformes con el extremismo de MacIntyre, daremos nuestra propia perspectiva luego.

Como ya sabemos, la narrativa de *Tras la virtud* consiste en el relato de una dicotomía metafísica, donde mundo liberal y mundo tradicional pelean en una guerra a muerte kuhniana; esta epopeya, como ya hemos subrayado, es una batalla social real, que acontece entre los agentes liberales y que tiene al frente, o debería tener al frente, agentes aristotélicos virtuosos invisibles, para usar el lenguaje posmodernos

de Rivera. Es muy fácil constatar esto: De un lado estarían los activistas en favor del genocidio infantil, los colectivos que difunden la confusión sexual de los niños en los colegios, españoles o suecos; los millonarios “filántropos” que financian con sus fortunas absurdas la expansión del nihilismo, los activistas femeninas, los marxistas culturales, los animalistas (que tan crueles suelen ser con sus semejantes); los intelectuales vulgares que chillan en marchas absurdas por derechos imaginarios, sino imposibles (*cf.* MACINTYRE 1987 [1981]: 94 y ss.); se agregue incluso aquí a los clérigos modernistas, que pregonan el pecado que debían denunciar, etc.; se sugiere aquí acudir a los mejores relatos disponibles respecto de estos agentes (*cf.* LAJE 2016; BASKERVILLE 2017). Del otro lado se hallarían los (visibles o invisibles) aristotélicos virtuosos (que podrían ser, por ejemplo, meros padres de familia que desean que sus hijos varones de 6 años no sean educados como si carecieran de sexo), o bien los tomistas realmente existentes, si es que aun hay tal cosa como tomistas realmente existentes en algún lado.

Hemos hablado de activistas visibles e invisibles. El grupo de *invisibles* aristotélicos virtuosos es el que nos interesa más, pues MacIntyre es esquivo en definirlos extensionalmente, cosa que sí hace en cambio y apara la que no tiene reparos con sus agentes liberales.

Si estamos en lo cierto, un corolario de lo anterior sería precisar qué se abarca en la geografía humana de los presuntos activistas invisibles antiliberales. Ya sabemos que estos liberales defenderían y aun practicarían virtudes aristotélicas en formas de vida con una narrativa unitaria (o para aristotélicas) y que, como vamos a ver adelante, gracias al ya mentado antes ensayista jurídico Stephen Holmes, se

extenderían bajo la sombra fría y tenebrosa que proyectarían los divertidos tratados del conde Joseph de Maistre: unos impresentables premodernos. Vayamos ahora a la descripción de los agentes por sus roles en el mundo capitalista democrático liberal.

En *Tras la virtud* se hace referencia a los agentes sociales del mundo ilustrado cumplido como “personajes” o “máscaras”, según la traducción; la presentación de los personajes constituye una estrategia preliminar para revelar el carácter irracional de la antropología social liberal, objetivo del capítulo 3 (MACINTYRE1987 [1981]: 40 y ss.); es notorio que se extiende también de una u otra manera al menos esta caracterización de los agentes como personajes (de una obra de teatro) en los dos capítulos siguientes, lo que podríamos llamar la *pars destruens* de *Tras la virtud*. Conocer las máscaras o personajes es conocer a los agentes que realizan en el mundo sociedades liberales y, por lo mismo, tener acceso a la *esencia del mundo* que tipifican como operadores.

Cada “máscara” representa un arquetipo de agente social, que da a conocer un modelo de lo que una sociedad liberal es capaz de gestar, y cuyo conjunto todas representan como un sentido; pero dado que se trata de personajes (de un teatro), ese sentido es una apariencia de sentido. Los agentes/personajes realizan una ficción, y esta es finalmente la esencia realizada del mundo liberal; a partir de esta caracterización de la esencia por sus agentes, se habrá de realizar un diagnóstico para el mundo alternativo y sus respectivos agentes, los invisibles. Volvamos ahora un momento a un asunto claro en esta argumentación; la necesidad de entender que la dicotomía metafísica entre mundo liberal y mundo tradicional no es un debate conceptual o teórico, ni siquiera sobre la mejor forma de gobierno y la peor. Se trata

de una auténtica guerra civil de mundos sociales incompatibles, coexistentes en un espacio de experiencia al modo de una batalla interminable y absurda. Se trata de la descripción que el filósofo hace de ella desde su propia (nuestra) experiencia social, comprometido como está con la realidad que entiende y cuyos males desea aliviar o evitar a la raza humana.

A nadie debería resultarle no evidente a estas alturas el carácter socialmente peligroso y amenazante que *Tras la virtud* tiene ante una sociedad democrática y capitalista, así como la secuela que surge de ella en la dicotomía metafísica entre mundo liberal y mundo tradicional. Esto se relaciona con el tema de fondo, que se relaciona con el diagnóstico de una construcción social defectuosa y enferma, lo cual supone el deterioro de una forma social anterior, sana, que habría que intentar recuperar. Es evidente que para MacIntyre lo que designa *Liberalismo* es la forma social enferma, frente a la *tradición*, que sería la forma saludable de la que las sociedades liberales son deterioro. Pero esto puede interpretarse no socialmente, sino solo conceptualmente, nostálgicamente, por así decirlo, como la crítica pesimista de un intelectual frente a males irremediables, ciego ante las bondades de los que los males serían más bien una periferia a la que es fácil darle la espalda.

No está demás subrayar que no todo el mundo académico comparte el diagnóstico anterior. La tesis de que al final los males liberales bien valen la pena, como es del conocimiento del iniciado en ética, ha sido esgrimida con gran éxito por uno de los filósofos comunitaristas de izquierda, claramente en oposición a MacIntyre, Charles Taylor. Taylor, filósofo del Canadá francés, reconoció con hidalguía los diagnósticos del tipo de Daniel Bell que le sirvieron antes a MacIntyre,

como males terribles; pero allí donde MacIntyre veía una catástrofe en un tiempo oscuro, Taylor echó una mirada de optimismo; esto ocurrió en su *La ética de la autenticidad*, cuyo título original, que a veces la gente olvida, era *El malestar de la modernidad* (TAYLOR 1994). El libro de Taylor en gran medida fue diseñado para ver con más condescendencia lo que para MacIntyre era insoportable. El Liberalismo democrático, para Taylor, parecía muy malo básicamente no porque MacIntyre lo hubiera descrito mal, sino porque el escocés había diagnosticado de manera algo descuidada la concepción del yo moderno: lo habría hecho de manera simplista, como en efecto creemos hizo, olvidando la complejidad de la formación histórica de la modernidad y reduciéndola a una suerte de antropología solipsista/emotivista (cf. MACINTYRE 1987 [1981]: 52, 86, 272).

A Taylor no le faltaba razón en las simplificaciones de MacIntyre, debidas a la retórica o a la ignorancia (de Heidegger, Gadamer o Koselleck, por ejemplo). Pero Taylor ya había refutado esto anteriormente (TAYLOR 1996 [1989]), por lo que *La ética de la autenticidad* puede considerarse por su lenguaje claro y su escaso número de páginas, la respuesta al auditorio skinneriano de MacIntyre con una herramienta igual de poderosa, pero en sentido contrario.

Ya sabemos que la obra de 1981 se enfoca en la inconmensurabilidad de los argumentos morales, pero antes que una cuestión de lenguaje moral, es la expresión de lo que, con el permiso del lector, vamos a denominar una concepción por así decir, metafísica, de la vida social. Usamos el sentido en que “metafísica” significa las creencias más generales e incuestionables que tiene en patrimonio una cierta comunidad histórica, que en este caso es la sociedad americana, pero que, como es

obvio, alcanza al conjunto de las sociedades capitalistas avanzadas³⁰. Los agentes/personaje de la narrativa de MacIntyre representan los roles de una pieza de teatro inviable, cuyo desarrollo y condiciones de estabilidad, es decir, la continuidad y el redondeo de la obra, se llevan a la práctica sin ser posibles. Se trata de un teatro social; pero este teatro es metafísico, en el peor de los sentidos, pues constituye una *totalidad concreta* constituida como una absurdidad. Esta totalidad concreta a la que aquí nos referimos es lo que hemos denominado ya el mundo de la Ilustración cumplida.

Ahora bien, si este mundo es una totalidad concreta, su carácter metafísico significa que se refiere a la esencia de un horizonte histórico determinado, que tiene un comienzo y que, muy posiblemente, le espera un final. En este caso vamos a asumir que se trata del arco temporal de las sociedades capitalistas democráticas y sus productos como un todo; naturalmente, esos productos tendrían como agentes operatorios o realizadores a las máscaras. Estas máscaras son supuestas como portadoras eficaces de bienes sociales, pero serían en realidad formas inviables de vida humana y servirían para enmascarar el fracaso de la sociedad que llevan a cabo. En este registro, está presupuesto que la solución o el remedio filosófico que arrojaría un diagnóstico de deterioro social consistiría en destruir, abolir, dis/capacitar o abandonar de alguna manera “el mundo social” (MACINTYRE1987: 40) liberal, es decir, el mundo metafísico en el que la forma deteriorada tiene lugar para dar lugar a la forma no deteriorada o no estropeada. Este tema, que creemos se halla subyacente en MacIntyre, se ha propuesto recientemente como el problema central de las democracias, es decir, la sugerencia de su reemplazo por formas

³⁰ Empleamos aquí “metafísica” tal como fuera empleado por BURTT1960.

nuevas o antiguas, y en todo caso diversas, de régimen político no deteriorado metafísicamente con agentes máscaras no deteriorados (cf. RIVERA 2018: 116 y ss.).

De hecho, debe subrayarse, a propósito de lo antes anotado, que los comentaristas más ideológicamente desenfadados de MacIntyre, como Carlos Thiebaut en España, dan por descontado que el carácter social deseable de un mundo liberal, justamente, lo cual implica que *Tras la virtud*, que postula lo opuesto, es una forma deteriorada de análisis social (cf. THIEBAUT 1992: Cap. II). Es la fórmula tan típica de estos tiempos de etiquetar de “fascista” a una persona o a sus libros, para emplear una expresión de Pierre André Tagieff (cf. TAGIEFF 2007)³¹; Thiebaut hace eso aunque de manera más amable. Las grandes voces del Liberalismo y el Nihilismo han tratado por las razones aludidas a MacIntyre, antes que como un antagonista radical en el mundo universitario, como un terrible e insoportable enemigo social. Un ejemplo de esto es el retrato que hace Stephen Holmes al tratar de MacIntyre en su lista de enemigos o amenazas intelectuales a la sociedad capitalista democrática liberal avanzada. Holmes, sin menguar en nada la amenaza, que no le parece en nada exagerada conceptualmente pensada como apenas está, define a nuestro autor como un loco furioso, como un “antiliberal postfascista” (HOLMES 1999: 125); uno en la lista del manicomio de la vida intelectual, a quien habría que comparar con otros chiflados poco hábiles para el gusto de Holmes, como el conde Joseph de Maistre, el gran defensor esotérico del Antiguo Régimen³², o

³¹ Sobre descalificar un determinado intelectual signándolo como enemigo social, es decir, no como adversario en una polémica académica, sino como enemigo schmittiano de la sociedad democrática liberal capitalista y llamarlo “fascista” o “facho”/“facha”, cf. TAGIEFF, Pierre-André 2007.

³² Sobre el conde Joseph de Maistre, un autor cada vez más citado y en vigencia, cf. BARTHELEMY 1859; BERLIN 1991; BONCOMPAIN y VERMALE 2005; BRADLEY 1999; CIORAN 1977; COMPAGNON 2005; CHRISTOFLOUR s/f; FISICHELLA 1993; FROIDEFONT 2010; GALLI 1980; TRIOMPHE 1968.

Carl Schmitt, el teórico más grande y exitoso del que haya gozado el nacional socialismo alemán (HOLMES 1999: 132)³³.

Debemos suponer que el conde de ese pueblecito que es Chambéry y el jurista de Hitler califican de “antiliberales fascistas”, lo cual los hace máscaras/personaje antiliberales intensamente atroces moralmente, así como tarados académicamente hablando, al menos más de lo que Holmes pudiera serlo si se le hiciera los tests respectivos. De Maistre y Schmitt son posiblemente, muy a pesar del griterío y la bulla alarmista de liberales como Holmes, un par de esos locos furiosos que más bien abundan que faltan, de los que ha hecho él mismo larga lista, aunque incompleta y que, así son las cosas, resultan al leerlos bastante más atractivos e interesantes que el mismo Holmes jamás podría ser. Y no se diga nada ya más de este modesto escocés que es Alasdair MacIntyre; es un monaguillo en entrenamiento al lado de estas dos moles episcopales.

MacIntyre cuestiona la esencia social del liberal de las democracias capitalistas. No dice solo que es un régimen defectuoso, sino que es tan malo que debe ser destruido por eso, lo cual no es en absoluto poca cosa. Esto no justifica en nada las reacciones anti/premodernas dirigidas a locos furiosos presuntos o reales. Planteamientos que descalifican el pensamiento de un autor porque cuestionan gravemente un sistema social que uno considera deseable, y llevan a tratarlo como un “fascista” antes que, como un intelectual, como los que Thiebaut o Holmes han esgrimido, no hacen sino mostrar la intensidad del mal de las democracias liberales que MacIntyre denuncia, así como el grado de deterioro de la inteligencia humana en

³³ Sobre Carl Schmitt y su obra *cf.* BALAKRISHNAN 2006 [2000]); GALLI 2011; HERNANDO 2000: Cap. IV.

que descansan. Nunca ni Thiebaut ni Holmes han mostrado que ningún argumento de *Tras la virtud* sea malo, argumentativamente hablando. Y dado que, fundados en una falacia contra el hombre, Thiebaut y Holmes carecen de la máscara tan liberal del intelectual en diálogo con sus pares, o bien hacen personajes en este teatro de modo menos que poco eficaz. Argumentar contra el hombre, como Holmes o Thiebaut, no es solo una falacia triste y tonta: desde el punto de vista de MacIntyre, que aquí compartimos, es el *síntoma* de una clase de reacción intelectual que revela no una idea con la que se discrepa, sino el interés por un mundo deseable, aparte de cuán malo pueda ser en la realidad, como han notado los tan poco fascistas Vattimo y Zabala (cf. VATTIMO y ZABALA 2011: Cap. II). En este contexto metafísico, es manifiesto que cualquier diagnóstico catastrófico del mundo gestado, aunque fuese presentado como una mera amenaza intelectual al Liberalismo, sus lectores liberales la tomarán como la emergencia de una ideología fascista y, por lo mismo, indeseable.

Es posible que los expertos, por razones como las de Holmes, no hayan subrayado un tema crucial, que atraviesa el conjunto de la obra de MacIntyre: que el propio escocés ha incidido en el aspecto meramente académico de sus ideas, en lugar de, como hemos hecho nosotros, subrayar lo que *Tras la virtud* orienta a pensar a sus lectores: que se trata de un llamamiento a la resistencia social en una guerra de intensidad preocupante, que realmente acontece. El escocés suele tratar el conflicto entre el Liberalismo y sus detractores, en particular desde el ángulo de lo que el autor denomina “Tradición”, como un antagonismo cultural, y aun intensamente académico, quizá como dos extremos en una variedad amplia de debates entre profesores, moralistas e investigadores, algunos de los cuales serían o habrían sido

aristotélicos, incómodos frente a sus adversarios demócratas emotivistas financiados por algún millonario filántropo, demócrata y nihilista. Esta imagen bizantina de la relación dicotomía metafísica entre mundo liberal y mundo tradicional debe sin duda mucho a *Justicia y racionalidad*, pero mucho más al más militante, y de mucha más amable lectura, *Tres versiones rivales de la ética*: allí se sugiere, desde la portada, que el sistema liberal se enfrenta contra la Tradición o el pensamiento tradicional a través de un modelo de lenguajes *académicos*, que insistentemente se denomina “tradiciones de trabajo intelectual” en conflicto (MACINTYRE1994b: Caps. XVII y XVIII).

En efecto. MacIntyre visualiza en las tres obras, desde *Tras la virtud*, pero particularmente con más acento en *Justicia y racionalidad*, el tema del conflicto antiliberal cual, si fuera una guerra de palabras, al decir de los historiadores; esta guerra retórica tendría lugar en las bibliotecas o los cafés, entre profesores liberales y futuros expertos tomistas o aristotélicos. Dos grupos de intelectuales que siguen “tradiciones” incompatibles, incapaces de entrar en un diálogo genuino. ¿No sería esto el índice de una conversación ociosa, una cuyo valor habría que dejar a la cuenta del café antes que al interés profesional? Es sorprendente que no haya críticos de MacIntyre que hayan intentado desarticular sus pretensiones cuasi/apocalípticas ubicándolas allí donde el propio autor sugiere que lo hace.

Esta forma de plantear las cosas en los dos libros que siguen de polémica sobre *Tras la virtud*, sin duda, orienta al lector a pensar que no se halla ante un problema social que tiene un tratamiento filosófico, sino frente a una cuestión de escolástica: de escolástica inútil, además. Esta visión intelectualista es, sin embargo,

el fruto del desarrollo, dentro del debate con expertos justamente, de *Tras la virtud*, que es una obra de ética social o bien de filosofía política entendida y desarrollada en el género de una obra de lo que los franceses llamarían “moralismo”. Debemos regresar a la Escuela de Cambridge y las sugerencias de John Dunn y Quentin Skinner: *Tras la virtud* era una obra para el público, no una obra escrita por un filósofo para otros filósofos. Es porque MacIntyre fue públicamente exitoso en 1981, porque llegó al gran público interesado en los problemas de anomia y nihilismo en la sociedad americana y la democrática en general, que sus colegas lo forzaron en los años sucesivos a realizar composiciones más complejas, que anclaran el debate en un lenguaje más complejo y dieran cuenta de las exquisiteces del mundo universitario (cf. por ejemplo MCMYLOR 1994). Al hacer esto, obviamente, las partes más políticamente incorrectas fueron perdiendo terreno.

En ocasión del inmenso éxito que la obra de 1981 tuvo como cuestionamiento radical de las sociedades democráticas liberales capitalistas que los académicos que vamos a denominar “kuhnianamente normales”, es decir, conservadores del *statu quo* de la democracia nihilista americana, que el moralista de 1981 debió transformarse en un polemista jeroglífico, calificado cada vez más para los expertos. Un caso notorio de eso sería el ya tristemente citado Holmes y su cruzada laica contra todo aquel que osase criticar mínimamente la sociedad americana, listo el cañón de insultos personales para los “antiliberales postfascistas” y sus, en todo venerables, ancestros reaccionarios, aristotélicos y demás. Es en ocasión de esta situación, por ejemplo, que MacIntyre debió enfrentar temas de alto contenido intelectual; uno de ellos es el de la inconmensurabilidad de lenguajes en la discusión filosófica; afrontaba una deuda de la sociología del conocimiento de

Thomas Kuhn, a quien había usado sin mayor empacho en 1981; en realidad se enfrascaba en una cuestión prescindible sobre la universalidad de la traducción de lenguajes morales (*cf.* MASON 1994); debió precisar también, para dicha de los expertos, qué entendía él por “virtud”, la palabra por antonomasia; en efecto, había dado por sentado que uno podía ir tras la virtud; que la virtud era deseable tanto moral como socialmente, que su ausencia era una catástrofe, etc. y, sobre todo, que los lectores sabrían rápidamente qué era una virtud sin mayores dificultades, lo cual dejaba perplejos a los especialistas (*cf.* MILLER 1994). En esto de la virtud sin duda MacIntyre había cometido un error.

El extraño facilismo con que se proponía al público norteamericano de 1981 ir tras la “virtud”, a pesar de vivir ese mismo público en una sociedad emotivista e irracional no podía quedar en paz. Es notorio que se trata del tema central de *Justicia y racionalidad*. Para el efecto, MacIntyre debió realizar extensos análisis arqueológicos sobre el término *virtud* y su casi inmanejable complejidad, en lugar de tratar de esa palabra como si todo el mundo fuera un aristotélico en potencia, como había hecho en 1981. Y es que MacIntyre, con ese uso banal de virtud puesto al público en 1981, contradecía tesis centrales que articulaban el sentido de su propio libro, en especial el tema de la fragmentación de la sociedad y la esencial incapacidad operativa del lenguaje práctico humano, que *Tras la virtud* colocó, nada menos que el primero de sus capítulos, como consecuencia de la hegemonía social de la Ilustración, su lenguaje y sus consabidas simplificaciones, que habían desembocado en una “catástrofe”. Y es que, si sabemos qué es la virtud, uno no comprende cómo así ha ocurrido una catástrofe y a la vez disponemos sin mayor problema de “virtud”; MacIntyre pareciera exigir al lector comprender esto desde un

metalenguaje popular del cual “virtud” sería una suerte pieza clave (*cf.* por ejemplo MASON 1994). Si esa hubiera sido su propuesta, muy otro debía haber sido el procedimiento para llevar a cabo la composición de la trama argumental de *Tras la virtud*.

Sin duda nos hallamos ante una simplificación argumentativa de *Tras la virtud* en la que al autor le faltó la virtud de la sutileza. El hecho de que haya un todo intelectual en esta disputa entre Liberalismo y Tradición (tradicionalismo moderado) es un espejismo, a nuestro juicio gestado por la polémica en el tiempo con los adversarios liberales, que en realidad muy poco tenían que argumentar contra el libro de 1981. El libro, sea como fuere, dirigido al gran público y no a los expertos, no tenía como objeto generar algo como un “debate intelectual”, sino más bien una conmoción social. En *Tres versiones rivales de la ética* MacIntyre usa repetidamente el sintagma “tradiciones de trabajo *intelectual*” (subrayado nuestro), lo que consolida el conflicto entre liberales y tradicionalistas moderados como un acontecimiento más bien *universitario*, como una cuestión de *escuela*, como un asunto de *meros libros*, o sea, un programa más de discusiones sobre el aborto en la televisión en el horario de entretenimiento.

Debemos desestimar esta suerte de red tramposa en la que MacIntyre habría caído insensiblemente, con el objetivo de afrontar críticas de simplismo que sus colegas más exquisitos le hicieron en la recepción del libro de 1981. El tema original se había basado en estudios sociales sobre el grado alto de desorden social en la sociedad americana (Daniel Bell) y se trataba, por tanto, de diagnosticar la causa de esos problemas, no de iniciar un debate entre otros muchos debates insolubles con

expertos sobre la ética heroica de los griegos arcaicos o los monjes carolingios, por ejemplo, que es muy posible ya no fuera más interés del gran público americano, tan poco apegado a leer y a escribir y que suele conocer a los griegos arcaicos en los chistes de Marvel, pero no por haber leído los susodichos chistes, sino por el cine.

El aumento sistemático de la delincuencia, el abaleamiento sin motivo de gente de raza negra en Estados Unidos, los suicidios, la violencia gratuita, los asesinatos repentinos en escuelas, etc. es lo que debe hallarse en la mente del lector de *Tras la virtud*; se trata de problemas relativos a la anomia, el nihilismo: a la falta de sentido aparente para la existencia humana y su relativización. El tema central, la sustancia del problema resulta ser, pues, la dimensión política, nihilista del Liberalismo, de la cual se requiere como remedio a la Tradición o, más bien, a la ética aristotélica de las virtudes, para ser estrictos con el contenido de la propuesta de 1981³⁴. El sistema liberal así descrito se opone luego a la tradición sobre la base del presupuesto previo de que ambas posiciones no solo son ni son principalmente “tradiciones de trabajo intelectual”, vocabularios inconmensurables en conflicto, temas para el café, etc., sino una constatación, por así decirlo, de sentido disfuncional: según esta constelación las democracias capitalistas son o se han realizado como ámbito de vida humana nihilista, tienen y alimentan formas deterioradas o inviables de existencia social y que es ante este nihilismo galopante que se requiere saber qué ha hecho la Ilustración, es decir, qué hace hoy el Liberalismo, para generar formas de vida nihilistas.

³⁴ Sobre el tema del nihilismo en general, se remite aquí a VOLPI 2004 [1996].

Las reflexiones anteriores han sido expresadas por nuestro autor en los primeros tres capítulos de *Tras la virtud*. No podemos olvidar la imagen de la primera sección de una gran catástrofe apocalíptica, cuyos sobrevivientes, los ilustrados capitalistas nihilistas, experimentan como un conjunto de orientaciones sociales novedosas con contenido normativo, a pesar de que los hechos de la sociedad americana indican exactamente lo contrario. Esta especie de aporía del sistema liberal es la fuente de legitimidad de ir tras la virtud, es decir, de tomar algún tipo de camino regresivo para librarse de males indeseables que el sistema liberal triunfante ha traído al mundo con el pretexto de no ser del mundo, sino de la razón misma. Y en este contexto, apelar al pensamiento tradicional (moderado o no) o a las virtudes aristotélicas no significa exigir ni iniciar o proseguir un debate de palabras, sino poner en la agenda social un retorno; la vuelta efectiva del pasado social sobre el cual los agentes sociales liberales han creado, como depredadores que saltan inocentes sobre ruinas, una tragedia teatral.

Es en este contexto que tiene sentido el lenguaje relativo a los personajes o las máscaras. Estas expresan la totalidad concreta de la que tratamos al inicio a manera de un mundo, un horizonte de mundo, etc. y que nos sirvió para caracterizar al Liberalismo como un espacio de experiencia. El tema de las máscaras se toma en un sentido doble; de una parte, se trata de “encubrir”, “ocultar” o “simular” una personalidad anterior, un yo o una identidad previa de la que el personaje es encubrimiento. En lugar de tratar directamente de esa personalidad anterior, que sería como el hilo conductor para la comprensión de las operaciones de los agentes sociales del Liberalismo, nos esmeraremos primero en describir, lo más ajustadamente posible al orden de *Tras la virtud*, en qué consisten las máscaras

mismas Por otro lado, la idea de la máscara usada por el autor para acercarse a los agentes sociales liberales acierta en afirmar lo siguiente: cada una refleja un rol posible, y aun un rol exitoso en las sociedades liberales democráticas capitalistas que dan la impresión de que, como decía el conde de Maistre, (aunque) “No hay más que violencia en el universo” “estamos mimados por la filosofía moderna, que ha dicho que *todo está bien*” cuando es evidente que hay mal por todos lados y el barco se está hundiendo (MAISTRE 1821 [1796]: 54-55). Las máscaras, *mutatis mutandis*, son la apariencia feliz de los males sociales del Liberalismo; son la cara feliz que dice a la vez falsa y exitosamente que “todo está bien”, que actúa teatralmente unos bienes falsos o ausentes o inventados. En este segundo sentido, el personaje es el síntoma de algo que no es posible, a saber: el desempeño efectivo (no enmascarado) de roles humanos en prácticas socialmente útiles dentro de una narrativa unitaria que diera sentido, esta vez sí, a esos roles.

El mundo social de las máscaras modernas y liberales es presentado como un “teatro”, “El presente teatro moderno” (MACINTYRE1987 [1981]: 50). El núcleo de ese teatro es “el yo moderno” (*Íbid.*) un ser sin historia ni pasado (cf. MACINTYRE1987 [1981]: 272) y que debe, por lo mismo, instalarse un mundo social ficticio, teatral, donde las identidades reales deben permanecer ocultas en sus máscaras. Esto es sin duda una presuposición, pero sabemos que se sigue de la descripción inicial de los lenguajes morales fragmentados de la sociedad capitalista democrática, que implican la suposición de un tipo de identidad que MacIntyre precisa como la de un “yo emotivista” y “solipsista”: este yo “es nada”; “en sí y por sí mismo es nada” (MACINTYRE1987 [1981]: 51) y es por ello una apariencia. Cada máscara es un “personaje”: el Esteta rico, el Gerente (diríamos ahora mejor, el

empresario empresarial) y el Terapeuta (MACINTYRE1987 [1981]: 48-49); a estos tres agentes simbólicos o representativos del teatro moderno ha de agregarse quizá el más siniestro de todos: el activista de derechos.

El activista de Derechos, especialmente de Derechos Humanos, pero podrían serlo de los derechos animales, de género no binario, etc. son agentes metafísicos, en el sentido de “metafísica” antes usado. El activista de derechos se halla seguro metafísicamente del bien de sus acciones, aunque muchas veces no conoce ni se interesa por los beneficiarios presuntos de sus operaciones. MacIntyre caracteriza al personaje activista como un gestor violento y vocinglero de derechos imaginarios; este finge una gran lucha social, tal vez por los animales, tal vez por la desnudez, tal vez por intervenir militarmente en un país que se halla en el extremo contrario del Globo, o bien por no hacerlo, etc.; el activista se hincha de unos intensos valores morales, pero arrastra un problema: carece de guía o criterio de racionalidad de qué es o no un derecho, de qué derecho es el legítimo y cuál es una locura, ni si sabe o no sabe lo que hace. Como ya hemos visto, se trata de una esencia donde manifiestamente se realiza la acción de la nada del yo emotivista americano demócrata, que exige y reclama dulces como lo haría un niño jacobino en medio de la hambruna de la Revolución con la cabeza sangrante de una Princesa decapitada en la mano (*cf.* MACINTYRE1987 [1981]: 95).

Los personajes refieren la nada del portador del personaje. Es, pues, la nada, el núcleo del nihilismo y la anomia del mundo burgués la esencia que estos personajes modernos significan; se trata “del clima de individualismo burocrático” donde “el yo emotivista tiene su espacio natural” (MACINTYRE1987 [1981]: 54).

3.3. La Cristiandad occidental frente a la anomia de la sociedad liberal y la Ilustración.

En el transcurso de esta investigación nos hemos esmerado en ser muy leales al pensamiento de MacIntyre, en particular a los argumentos que hacen posible la formulación del problema de la sociedad americana de 1981 como un escenario para una guerra de baja intensidad dentro de un espacio de experiencia sumido en una dicotomía metafísica. Se va a tratar de explicar ahora cómo la dicotomía metafísica generada en un inicio de *Tras la virtud* implica, como era de esperarse, la opción entre uno de los dos rivales. Si se adopta la adhesión al Liberalismo, se advierte una prognosis de catástrofe la de la civilización capitalista democrática, cosa que ni los demócratas ni los capitalistas desean; pero si se adhiere el lector al pensamiento tradicional un esfuerzo de curar en un retorno del pasado la enfermedad de la anomia o nihilismo, se sigue una agenda social de Restauración bajo la forma social anterior de la cual la cultura liberal emotivista es el parásito. Ya hemos adelantado que no se trata de volver al pasado irrenunciable, sino de restaurar el pasado vigente y viviente en las sociedades liberales, o de reavivarlo.

En los dos últimos acápites hemos observado que el Liberalismo es básicamente un mundo concreto: el mundo del nihilismo, cuya esencia (como subraya el propio escocés) la nada, pues un mundo sin criterios de racionalidad es una nada que se nutre parasitariamente de formas de vida previas, de cuyo consumo se alimenta (*cf.* MACINTYRE1987 [1981]: 22, 26, 37, 311). Los agentes sociales de ese mundo son individualistas, pero, más aun, se identifican con un yo emotivista sin densidad social ni moral alguna, razón por la cual su forma más aberrante es el

personaje del activista que golpea al prójimo anciano a patadas en nombre de derechos que no contemplan el derecho de un anciano a no ser pateado; si no en la teoría, al menos sí en la práctica, como ha ocurrido recientemente en Lima. Un activista del Instituto de Defensa Legal, una ONG de Derechos Humanos, se halló frente a un político de 77 años en el barrio opulento donde el activista vive, el más lujoso de Lima. Acusó al político de provocarlo con su presencia y de ser, por lo mismo, el culpable de la muy merecida golpiza que le propinara delante de la policía al pobre anciano indefenso. Sin que la policía interviniera por delito de flagrancia, el adinerado y rubio activista de Derechos Humanos fue respaldado poco después por un comunicado del Ministerio del Interior. El yo emotivista, de rubio pelo y gran billetera, demostró los derechos que defiende a patada limpia.

Una pregunta que deja el razonamiento anterior es cómo ha sido posible que un mundo como el liberal hubiera jamás tenido lugar. MacIntyre afirma que el mundo de la Ilustración cumplida es intrínsecamente incoherente (*cf.* MACINTYRE1987 [1981]: 95-147); es decir, es un mundo irracional, racionalmente posible, pues existe, pero indeseable, pues nadie que supiera que podría vivir en un mundo incoherente lo elegiría para sí mismo. Esta carencia de racionalidad respondería a una pobreza interna del Liberalismo como forma social de vida humana; como ya sabemos, esto corresponde con lo que hemos denominado carácter segundo del Liberalismo. El yo moderno, la identidad oculta que opera tras personajes o máscaras y que performa este mundo incoherente, no puede haber gestado ni seguir gestando este mundo si no presupone una racionalidad y un pasado aun vigente que la nada que él trabaja en calidad de gerente, activista o psicoanalista destruye y en la que vegeta comiéndose los escombros. Este mundo ancestral (pero

viviente) que alimenta el nihilismo es prefigurado en la obra de MacIntyre principalmente con la descripción de la racionalidad práctica a través de la ética aristotélica de las virtudes.

En este mundo social del Liberalismo, donde cada agente social nihilista que ejecuta su personaje en el teatro de la nada “hace una elección no guiada por criterios” (MACINTYRE 1987 [1981]: 37), se halla presupuesto un mundo de coherencia. Es manifiesto que un mundo incoherente no puede ser posible, así que si existe, es necesario que subyazca tras él un mundo social silencioso que no lo sea. De este modo, su pasado, pero más aun, la subsistencia de algo coherente hace que el mundo, liberal irracional no colapse, incluso cuando sus agentes de derechos animales o extraterrestres tratan de destruirlo completamente. MacIntyre no vacila en sostener que ese mundo es el de la virtud, o mejor, el mundo de las virtudes clásicas. Pero el autor “neoclerical” desea ser más específico. MacIntyre hace descansar la racionalidad del mundo demócrata irracional en la Tradición en general, aunque más coherentemente, en el Cristianismo, en la Cristiandad europea de la que en último término procede tanto la miseria como el orden del mundo de las democracias laicas liberales y capitalistas, compasivas aunque, como se ha visto, pateadoras de ancianos.

El lector avieso de *Tras la virtud* podría estar algo sorprendido por la escasa referencia al cristianismo o la Cristiandad y la en cambio muy abundante a la ética de las virtudes. En texto conduce, como es manifiesto, desde el lenguaje aristotélico de las virtudes, a la sustentación de un concepto de Tradición socialmente anclado en la recepción y el despliegue de formas sociales exitosas basadas en un esquema

de auto/comprensión y, dicho sea de pasada, de auto/descripción a partir de virtudes (cf. MACINTYRE1987 [1981]: Cap. 5). Pero justamente esto es posible históricamente en la Cristiandad europea (y no en el Antiguo régimen, aunque sea parte de la Cristiandad europea).

En el escenario descrito, donde el referente histórico de las virtudes es el Cristianismo, *Tras la virtud* exagera bastante la figura de Aristóteles, de quien MacIntyre escribe que “él es el protagonista contra el que he confrontado las tradiciones modernas” (MACINTYRE1987 [1981]: 185). En realidad, el concepto general de virtud y las virtudes, así como la concepción más amplia de que toda sociedad humana está basada en la práctica, el fomento y el logro de vidas virtuosas atraviesan el mundo occidental desde los griegos arcaicos hasta el siglo XIX; se podría objetar que la versión de la racionalidad práctica en la Cristiandad es de origen más bien platónico medio o neoplatónico y que Aristóteles es algo así como una circunstancia tardía, exitosa efímeramente después de las Cruzadas, es decir, algo muy tarde respecto del mundo grecolatino y cristiano y extraordinariamente lejano de San Pablo, los Padres de la Iglesia griega y latina e incluso de la mística y la cultura barrocas. En ese plexo tan amplio es extraño identificar el conjunto de toda la narrativa de un mundo social constituido en virtudes, prácticas, etc. teniendo como arquetipo a Aristóteles, de quien en el año 1000 nadie sabía nada; MacIntyre parece reconocerlo así en esta dicotomía metafísica contra el sistema liberal “una concepción teísta” de la vida social y política (cf. MACINTYRE1987 [1981]: 77).

Hablar de una concepción teísta es una manera retórica de afirmar que el autor, que se aloja como combatiente en la guerra civil dentro del escenario nihilista,

ha adoptado una posición cristiana, entre otras razones, por: 1. Que esta concepción es la que desarrolló y llevó a su plenitud (supuestamente) la ética aristotélica de las virtudes a lo largo del tiempo, en un extenso y complejo horizonte de tiempo; 2. Que es la Cristiandad europea específicamente, con Platón, Orígenes, de Maistre, pero también con la literatura grecolatina, las sagas heriocas de las Cruzadas y el arte de Santa Sofía o Santiago de Compostela aquello contra lo cual surgió la Ilustración como una supuesta versión mejor de vida humana racional; las del plexo social de una concepción teísta, que va de San Juan Evangelista a Santa Rosa de Lima, sería la fuente oculta e inevitable de la racionalidad remanente en las democracias capitalistas nihilistas. Esta concepción teísta no sería otra cosa que la herencia histórica y social del Cristianismo, que fusionó las éticas de vida virtuosa del pasado más arcaico en una sociedad real (y no imaginaria, como las de Rousseau, Bolívar o El Federalista) de seres humanos que perfeccionaban sus vidas narrativamente en un esquema virtuoso de identificación en un grupo de pertenencia y búsqueda de excelencias personales racionales.

El lector puede habérselas con los razonamientos de MacIntyre sobre lo que se podría llamar la “superioridad” del pensamiento de Aristóteles. Esta tendría por defecto haber perdido su contexto original, que es la ciudad Estado. El escocés señala expresamente que el derecho y la moral aristotélicos tenían que entenderse dentro del “marco de las prácticas sociales” del mundo social de la *polis* griega (MACINTYRE 2001: 10):

“Para Aristóteles la ciencia global dentro de la cual las investigaciones acerca del razonamiento práctico y la justicia encuentran su lugar había sido la política, y el medio necesario para su experiencia en la acción había sido la *polis*” (MACINTYRE 1994b:169-170).

MacIntyre subraya retóricamente que las comunidades humanas pensadas por Aristóteles crearon el medio para “proporcionar el terreno donde cada individuo busque su propio bien privado” (MACINTYRE1987 [1981]: 215). Esto, sin embargo, no dice nada al lector, ahora atormentado por la fragmentación y el nihilismo modernos, y a quien le costaría identificar su modelo de vida virtuosa en un tipo de existencia social desaparecida hace cientos de años de qué se trata realmente, pues la idea del retorno, la salud de la enfermedad liberal no podría consistir en usar túnicas precristianas, algo lo bastante alucinante como para reconocer que es una estrategia retórica para sostener otra cosa: que la base de la Cristiandad europea se prolonga en el pasado al ideal social que Aristóteles describió como el arquetipo de racionalidad, confluyendo, hay que agregar, de manera feliz con su esquema argumentativo kuhniano/wittgensteiniano.

Por razones retóricas antes que sistemáticas, el autor se refiere luego sin empacho a Santo Tomás de Aquino, que aparece como la figura final del pensamiento y la práctica de las virtudes, el prototipo de pensamiento no politeísta/greco aristotélico, sino teísta cristiano; algo ingenuamente, MacIntyre identifica el inicio del mundo moderno como una espantosa batalla de paradigmas donde los cristianos tomistas, sucesores a la vez de los apóstoles y de Aristóteles, eran inmolados hasta el exterminio por los horrores de la Revolución francesa y los supuestos Derechos del Hombre (*cf.* MACINTYRE1987 [1981]: 292-293). A final de cuentas, este argumento se desenvuelve subrayando de manera sistemática una concepción teleológica de la racionalidad humana, haciendo de la descripción de un mundo social concreto, esto es, de la Cristiandad europea, algo idéntico con una

concepción teísta aristotélico/tomista de la vida ordenada y con sentido. Este acento tomista se orienta luego al concepto de Tradición, como si la racionalidad de las tradiciones, o bien de la Tradición, el antagonista social por antonomasia del nihilismo de las sociedades democráticas capitalistas, fuera un mundo cristiano tomista, que sin embargo solo parece haber existido en la imaginación piadosa del buen escocés, que tan poco parece conocer el cristianismo que profesa.

A estas alturas el lector, que ya está dispuesto a aceptar con el cristiano MacIntyre la superioridad de la Cristiandad sobre la cultura nihilista liberal, reconoce también que el autor leído es algo bastante simplificador. MacIntyre sostiene una doble estructura de exageraciones en un libro que, sea como fuere, está plagado de ellas, esto por su skinneriano destino de lectura popular. Esta doble estructura consiste en asumir que el conjunto articulador del sentido de la vida en un lenguaje de bienes y virtudes, de prácticas humanas excelentes dentro de una unidad narrativa de vida, basado, efectivamente, en una concepción teleológica de la existencia humana, es cosa patrimonial de Aristóteles (y no de Platón, o los presocráticos, o los platonistas medios, o los paganos de la era teodosea, por ejemplo), a cuya herencia habría debido la Cristiandad su manera de estructurar racionalmente la vida. Lo segundo es haber luego hecho de Santo Tomás de Aquino el santo pensador exitoso de una supuesta forma social definitiva del Cristianismo como forma de vida; esto último, sin embargo, que no resiste mucho históricamente que digamos, intenta sustentarse luego en *Tres versiones rivales de la ética*; allí Cristianismo y aristotelismo/tomismo parecen ser la misma cosa. Sin prestarle a nuestro juicio la importancia debida, MacIntyre simplemente se somete a una disposición papal para conciliarse con el liberalismo del siglo XIX, algo muy caro

para los enemigos liberales de entonces, que llenaban plazas para chillar contra la superstición y el oscurantismo (*cf.* MACINTYRE1987 [1981]: 37, LEÓN XIII 1891 [1879]). Los anticlericales del siglo XIX exhortados a tratar con tomistas eran bastante más dados a la violencia que los miembros de Instituto de Defensa Legal del Perú del siglo XXI.

Pero no nos dejemos embaucar por el escocés. Cristianismo y aristotelismo/tomismo no son para nada lo mismo, no solo en teoría, ni en el de filosofía práctica en general, ni siquiera en la prédica cristiana. La Tradición a la que apela como enemiga y aun carne de parásitos para el Liberalismo es una ficción retórica que, en lugar de favorecer a la Cristiandad europea, que es la víctima genuina del modernismo liberal de 1789, termina convirtiéndola en una forma de vida revolucionaria cristiana, algo de lo que ya la Iglesia guerrillera del siglo XX ha dado muestra suficiente de su identidad con las formas más aberrantes de utopismo liberal. En efecto. El racionalismo aristotelismo y el razonamiento teleológico para la descripción de la racionalidad práctica humana, basada en bienes sociales trascendentes narrativamente situados, no se confunden en lo más mínimo. Teleología, virtud, práctica, narrativa, virtud, etc. no son conceptos ni principal ni decisivamente aristotélicos, no ya decir ni cristianos; los tenían y usaban los paganos no aristotélicos; romanos impecablemente escépticos o eclécticos y para nada cristianos, como Séneca y Cicerón, de quienes la Cristiandad heredó su ética durante casi 2000 años, aunque no estuviera configurada exclusivamente por ellos, claro está.

El mundo premoderno, ese mundo deshecho y fragmentado por los delirios ilustrados en el catastrófico espacio de experiencia liberal, más que de un Aristóteles largos siglos desconocido, es deudor de la ética y la filosofía política de Cicerón, o de Platón, o de los Padres de la Iglesia universal y, muy posiblemente, todo eso resulte más afortunado que fundar el mundo social de la Tradición en 1879. Diez años antes del centenario de la guerra entre sistema liberal y la Cristiandad, el Papa León XIII hizo política vaticana de imponer a Santo Tomás como rey de las ciencias profanas y divinas. Es difícil entender hoy que ese lugar de privilegio solo existía si alguna vez, de nombre.

En efecto, León XIII, para congraciarse con los liberales, que triunfaban en todas las líneas y venían de terminar con los más importantes imperios católicos, colocó a Tomás de Aquino allí donde antes, durante siglos sin fin, estaban San Agustín, los Padres apologistas, San Clemente de Alejandría, Orígenes, los santos padres capadocios o San Juan Crisóstomo. El lector que no nos cree puede tomar en sus manos de una biblioteca una homilía de 1819, 1844, 1875, inclusive. Coja los famosos sermones del padre Bartolomé Herrera relativos a ética y racionalidad práctica (*cf.* HERRERA 1929/1931): Toda referencia a la gran Tradición allí es grecolatina, ecclética, espiritualista y maistriana, pero nada, nada aristotélica ni tomista (*cf.* RIVERA 2008b). Coja al azar, un libro de Joseph de Maistre, el artífice del dogma de la infalibilidad papal: no se halla allí tomismo alguno, aunque sí la descripción de una racionalidad práctica basada en virtudes ordenadas en una unidad narrativa. Y con esto basta para el buen escocés.

La Cristiandad real, concreta, no es ni ha sido jamás una asamblea de tomistas virtuosos.

Viájese ahora al siglo XIX, allí donde MacIntyre cita de manera expresa la fuente de su pensamiento de la Tradición como aristotélico/tomista. Es el siglo XIX el límite de Antigüedad del que parece surgir en nombre la “Tradición” aludida por MacIntyre hasta ahora. En ese mismo siglo surgieron las grandes apologías de la Cristiandad europea real, no imaginaria. ¿Quiénes eran estos defensores?: personajes que no solían citar jamás ni muy frecuentemente que digamos a alguien parecido a Aristóteles: el vizconde de Chateaubriand, el abate Agustín Barruel, las obras apologéticas y sermones del padre Ráulica (antes de su paso al modernismo), las apologías del Pierre Nicolás o del Padre Perdo Gual, por no decir nada ya de las obras del conde Joseph de Maistre, Juan Donoso Cortés o el Vizconde de Bonald: todos autores populares entre el clero y el pueblo católicos. Tuvo que tener lugar su destitución cultural por el Papa León XIII: desde 1879 las escuelas y universidades católicas, seminarios y demás instituciones de la religión católica se volvieron tomistas de un día para otro, gracias a la orden infalible de León XIII en la encíclica *Aeterni Patris*.

La “Tradición” de MacIntyre, pues, corresponde a una historia bien chiquita, a una dicotomía metafísica breve que quizá si llegó apenas hasta 1945. El Liberalismo del escocés es sin duda la misma identidad de tradición que va del nihilismo de 1981 hacia el origen de la modernidad política en 1789; la Tradición, en cambio, describe una política vaticana de finales del siglo XIX cuya plasmación social, quizá, sea el Partido Conservador cristiano que rige ahora la Alemania

post/americana, donde, como todo el mundo sabe, políticas sociales claramente anticristianas rigen una sociedad fragmentada, violentada por el multiculturalismo. Si hay una tradición que se hubiera jamás enfrentado al Liberalismo, esta debería haber sido un largo proceso de elaboración de conceptos sociales, y no una efímera primavera racionalista de un Papa conciliador, con el liberalismo con el que, a diferencia del MacIntyre de 1981, no quería seguir peleando, justamente; en algún sentido, la fundada en 1879 es una Tradición muy demasiado ilustrada, ya que creada por voluntad del Papa en un contexto a la vez científicista y racionalista, para lectores skinnerianos racionalistas y liberales y a quienes, que se sepa, nunca se atrajo al catolicismo con esta nueva prédica tomista.

El moralista de Escocia desilusiona a su auditorio de activistas católicos o cristianos protestantes, que son los verdaderos dialogadores, por no decir la milicia actual, que se enfrenta y contraataca contra el sistema democrático liberal y capitalista.

MacIntyre comienza su reflexión en 1981 en términos cuasi/apocalípticos, argumentando contra el Liberalismo que el proyecto de la Ilustración ha fracasado; su objetivo es proponer ir tras la virtud, es decir, a una concepción teísta que se supone no es una teoría, sino una realidad social; la realidad social ordenada anterior a la catástrofe de 1789 o antes. Pero luego confina este moralista, con simplificaciones de arte de birlibiloque, la Tradición a la obra del Aquinate. Resulta de buenas a primeras que Santo Tomás de Aquino es la figura paradigmática de una sociedad paradigmática pasada, pero no muerta; el Aquinate y no otro habría resuelto para la Cristiandad europea de manera magistral lo que atañe al problema de

la investigación moral, el nihilismo, la anomia y la fragmentación sociales de la cultura emotivista liberal en los países capitalistas democráticos. Para MacIntyre, el Aquinate habría integrado, en una nueva dialéctica, la filosofía de Aristóteles y la teología de San Agustín (y sin citar mucho más); su genio (real o inventado) es haber hecho posible esa Tradición nacida hace ni dos centurias, que no duró ni un siglo y que sería incluso más moderna, cronológicamente hablando, que el sistema liberal mismo, cuya modernidad tanto le molesta. Pero que sea el cristiano escocés quien dé razones para una preferencia tan extraña:

“Puesto que lo que Santo Tomás de Aquino hace es resumir sobre cada cuestión los argumentos más fuertes a favor y en contra de cada respuesta particular formulada hasta ese momento, extrayendo los textos y todas las ramas de argumento en desarrollo que han influido en las tradiciones de la que es heredero: la patrística primitiva, la agustiniana, la platónica, la neoplatónica, la aristotélica, los comentarios de Averroes y de Avicena, las contribuciones de Maimónides y, naturalmente, los textos de la Sagrada Escritura. Pero, cuando Santo Tomás de Aquino ha llegado a una conclusión suya, el método siempre deja abierta la posibilidad de volver sobre esta cuestión con algún nuevo argumento” (MACINTYRE 1992 [1990]: 163-164).

En nada sorprende la conclusión del razonamiento anterior: el propio MacIntyre reconoce explícitamente esto, que es una simplificación de la Tradición que debía enfrentar al caos de las sociedades liberales: “Santo Tomás de Aquino fue el filósofo *par excellence* de la investigación teórica de la vida práctica” (MACINTYRE 1992 [1990]: 113). Por un instante tratemos de comprender los motivos adicionales que pudo haber tenido el escocés para identificar la Tradición (cristiana) con las excelencias exageradas del razonamiento de Santo Tomás y hacer, así, traducir una tradición social, basada en prácticas y formas de vida narrativamente narradas desde una antiüedad venerable y casi nada aristotélica, a un

conjunto de felices argumentos teóricos muy valorados por la Iglesia, sí, pero no más antes de las vísperas del centenario de la Revolución francesa.

Para MacIntyre la narración específicamente tomista de la racionalidad práctica, a diferencia de la que en alguna dicotomía metafísica habrían hecho como alternativa el enciclopedista (el liberalismo) y el genealogista (el liberalismo), no trataría el pasado ni como mero prólogo (como el liberal/enciclopedista) ni como algo contra lo que hay que luchar (como el liberal/genealogista). Según el Aquinate de MacIntyre este habría entendido la tradición como algo que hay que aprender; la razón de esto sería que el modelo tomista exige identificar y mover la acción hacia un *telos*, tanto de manera teórica como práctica; así, el *telos* de la racionalidad práctica, tratado como una forma de investigación requiere, por tanto, no sólo un arte, sino un arte guiado por la virtud, puesto que la (investigación) moral, tal como la entendieron Sócrates y Santo Tomás de Aquino y todos aquellos que tuvieron su sitio en el movimiento que comienza en Sócrates hasta 1879. Esto requeriría caracterizar y catalogar las virtudes morales e intelectuales como ya había hecho Aristóteles o Cicerón, aunque debemos entender que Santo Tomás lo habría hecho mejor que ellos. La verdad es que Cicerón, en su mera existencia como catalogador de virtudes, algo que hizo en *Los deberes*, tanto como su recepción por el Cristianismo, ha tenido una vigencia histórica tan larga y compleja que Aristóteles. En ausencia de *Los deberes*, afectaría gravemente el sentido de la Cristiandad europea, algo que no sucede con Aristóteles hasta la tercera Cruzada.

MacIntyre identifica así teísmo y tomismo; parece que hubiera olvidado súbitamente que ir tras la virtud era un tema filosófico derivado del *malestar social*

generalizado por el éxito de la Ilustración en el nihilismo (o, como prefiere el de Escocia, en el emotivismo). ¿No se trataba acaso de hacer un diagnóstico de una dicotomía metafísica en un espacio real de experiencia, la del receptor medio del libro de 1981? ¿No era esto con sentido ante la descomposición de los lenguajes morales en la sociedad americana, y no descubría acaso una catástrofe histórica que hacía inviable el mundo ilustrado como un todo? Ahora nos preguntamos, ¿tiene algo que ver esto con el santo de Aquino? Sin embargo la argumentación subraya la excelencia de la Tradición/tomismo. Por una suerte de amabilidad intelectual, citaremos las virtudes intelectuales que supuestamente auxilian al tomismo, y que confirmarían por su ineficacia histórica, aquello de que lo que vale bien para la teoría importa a veces poco para la práctica.

Primero: puesto que la Tradición/tomismo mantiene la concepción metafísica de la identidad y continuidad de la persona; segundo: porque la Tradición/tomismo mantiene igualmente que es en la comunidad donde se comparten las creencias; tercero: puesto que la concepción tomista sostiene la existencia de una verdad más allá de las verdaderas particulares y la existencia de las verdades prácticas; cuarto y último: mantiene la concepción de *telos* de la vida y la concepción de una serie de géneros de expresión en los que existen unos criterios soberanos en los que se aprende la verdad. Sólo dentro de la comunidad es como uno puede ser responsable en la investigación y tener que dar por ello explicación de lo que se ha hecho y dicho, de quién lo ha dicho y a quién lo ha dicho y, por tanto, defenderlo, explicarlo o, si es necesario, ampliarlo o modificarlo. En una comunidad donde se comparte esta concepción de la responsabilidad en la investigación la educación es la iniciación a la interrogación dialéctica y confesional. Pero, se hace

uno la pregunta, ¿acaso esa conceptualización, vista en general, no es válida para la Cristiandad europea, y se puede extender hasta el paganismo sin saber nada de un pueblo denominado “Aquino”?

Hagamos ahora un resumen de las objeciones que esgrimiríamos a la Tradición/tomismo desde, simplemente, la Tradición (*cristiana*; desde la Cristiandad europea de Chateaubrind, el Padre áulica o Juan Donoso Cortés, lo que ayudaría a redefinir aquello de “una concepción teísta” sin recurrir testarudamente al dominico de 1879. En primer lugar, se permita insistir que la Tradición/tomismo existe desde 1879, y quizá no fue vigente de verdad en un mundo real concreto nunca; segundo: que el que la Iglesia Católica haya sido obsesivamente tomista en un cierto periodo, muy corto de tiempo, eso no la entronca socialmente con la sociedad cristiana realmente existente ahora ni existente antes de 1879, que bien pudo seguir siendo a la vez barroca, neoplatónica, patrística, ciceroniana, etc. De hecho, el tomismo es un acontecimiento de las universidades y seminarios tomistas, que han terminado en el modernismo, todo al margen de los cristianos comunes, que siguieron leyendo y haciendo lo de siempre por su parte, sin que el monje de Santo Domingo, que nosotros sepamos, haya sido involucrado: debe pensar en Hilaire Belloc, Graham Green o K. Chesterton, en activistas bastante poco racionalistas como lo eran la santa liturgia tridentina, las procesiones barrocas andinas y los ritos sagrados antes de su completa secularización por el Papa Paulo VI, de triste memoria por eso y por su política de condones, tan tomista y tan poco valorada por los católicos a la hora decisiva.

Para terminar, el propio MacIntyre, en reminiscencia de la ética antigua y griega, recuerda que esta se hallaba integrada como parte de la política, esto es, en calidad de racionalidad práctica. Pero esta racionalidad práctica, del mismo modo que la locura ilustrada, ha creado una sociedad enferma y sin criterios, había creado una sociedad: la de Carlomagno, la de las Cruzadas, la de la Contrarreforma, la de la reacción antiliberal del siglo XIX. Dice el mismo escocés: “Abstraer la ética de su lugar en cualquiera de esos todos es ya falsearla” (MACINTYRE 1992 [1990]: 240). MacIntyre, a pesar de su insistencia en identificar Tradición como si fuera una posición intelectual particular cuya vigencia social da ingenuamente por sentada, argumenta a veces en relación con un mundo social concreto y sus instituciones, creencias y prácticas, que fue la manera básica de acercarse al liberalismo. Afirma, por ejemplo, que no es para nada sorprendente que la filosofía moral ha ido perdiendo su relativa importancia dentro del plan de estudios modernos (vale decir, del siglo XX), como es subrayado por el autor mismo:

“La universidad moderna preliberal era una universidad de acuerdos forzosos y obligados. La universidad liberal aspiró a ser una comunidad de acuerdos libres y de ahí su abolición de las pruebas y las exclusiones morales y religiosas, y de ahí también, (...), su presente estado de peligro” (MACINTYRE1994b: 283-284).

La referencia al ambiente universitario premoderno es muy engañoso. La universidad premoderna media o “preliberal”, con la que el autor pretende llevar al lector de forma romántica al siglo XIII, nunca fue tomista, ni hubo sociedades organizadas tomísticamente nunca. Y aun si se quisiera hacer una reacción tomista, creando de manera heroica lo que jamás ha existido, no habría sustancia para tal

reacción: los activistas tomistas reales o incluso los benedictinos reales conciliares, que ven películas americanas y usan ropa burguesa, no parecen exhibir nada parecido a una ética aristotélica de las virtudes en una unidad narrativa de vida, sino algo más parecido a unos activistas liberales de Derechos Humanos, abiertos a las nuevas posibilidades que la imaginación humana va creando cada año para (¡por razones morales!) promover el incremento del nihilismo, con el deterioro consiguiente de la vida humana en el planeta Tierra.

El lector no debería pensar que MacIntyre se lamenta del empobrecimiento intelectual del mundo ilustrado cumplido, lo cual implicaría volver a las fuentes académicas (pero también morales, institucionales, incluso ancestrales) del mundo tradicional anterior a 1789. En lugar de esto, lo hecho por MacIntyre es un auténtico salto de garrocha tanto cronológico como histórico, y hasta geográfico: salta de Estados Unidos de 1981 a la Universidad de París en el siglo XIII, sin mayor caso de los grandes problemas que hubo de pasar allí el racionalismo tomista, por no decir nada de la difusión del antes ignorado y aun repudiado Aristóteles y su consecuencia social: la Reforma protestante y el fin de la Cristiandad europea antigua, para pasar al Antiguo Régimen. El autor, que fascina con sus acrobacias mentales e históricas, afirma que hay que releer los textos que constituyen esa tradición (o sea, no la del siglo XIII, sino la de 1879) “de una manera que asegure que los textos ponen en cuestión al lector tanto como el lector a los textos” (MACINTYRE 1994b: 215-216). MacIntyre, pues, refugia la Tradición en una Edad Media romántica donde no habría nada fragmentado (!!!) y que, desde el mismo siglo XIII, increíblemente, se habría perdido. Es necesario (ahora, 1981), afirma, que “las universidades vuelvan a ser el marco de los debates teóricos y éticos *reales*. Cualquier proyecto serio de

renovación educativa y científica habrá de tener en cuenta sus propuestas”
(MACINTYRE 1994b: 17; el subrayado es nuestro).

MacIntyre, a pesar de sus simplificaciones, de sus elusiones, de su tomismo, ofrece sin embargo el modelo de sociedad/Tradición que ha de articular a agentes sociales reales contra el nihilismo: la corrupción, el desorden moral, la guerra estúpida, el aborto legal, la irreligión y la babosería del mundo cultural que el capitalismo democrático ha creado. Podemos estar o no de acuerdo con el desarrollo argumental de MacIntyre, pero de lo que sí podemos estar es muy seguros de la rigurosidad y lucidez de su pensamiento, así como de la valentía en manifestarlo. La Tradición, que en parte podría tolerar al tomismo, es un todo frente al cual el liberalismo es una nada invasora y aniquiladora:

“Por tanto, en buena parte de los mundos antiguo y medieval, así como en muchas otras sociedades premodernas, el individuo se identifica y constituye en sus papeles y, a través de ellos, papeles que ligán al individuo a las comunidades y mediante los cuales, sin que quepa otro camino, deben alcanzarse los bienes específicamente humanos; yo me enfrento al mundo como miembro de esta familia, de esta estirpe, esta clase, esta tribu, esta ciudad, esta nación, este reino. No hay “yo” fuera de eso. Además, para la cristiandad católica, como antes para el aristotelismo, el alma y el cuerpo no son dos sustancias vinculadas. Yo soy mi cuerpo y mi cuerpo es social, nacido de tales padres en tal comunidad, con tal identidad social concreta. La diferencia para la cristiandad católica es que yo, sea cual fuera la comunidad terrenal a la que pueda pertenecer, *también* me mantengo miembro de una comunidad celestial, eterna, donde también tengo un papel, y esa comunidad está representada en la tierra por la Iglesia”
(MACINTYRE 1987 [1981]: 215-216).

Como se ve, no hay en esta cita nada de obsesión tomista, y mucho de realismo social en una dicotomía metafísica que no es de palabras, como lo es finalmente el lenguaje de la sociedad emotivista que ha servido de punto de partida

para el conjunto de todo el modelo del escocés. Lo que ahora, para concluir este capítulo final, quisiéramos brevemente responder es lo siguiente: la cuestión, la de los agentes de la Tradición, esto es, los operadores de la verdadera y gran dicotomía metafísica contra el nihilismo desde nuestro “cuerpo social” (MACINTYRE1987 [1981]: 216). Situémonos ahora en el mundo de las máscaras del Terapeuta y el Burócrata, del Esteta rico y del Activista de Derechos Humanos, animales o de sexo fluyente. A los agentes del teatro de la nada los conocemos, pues MacIntyre nos los ha presentado: sabemos, desde la realidad concreta de la vida concreta de las sociedades capitalistas avanzadas de esa nada concreta que es la esencia social que los activistas de derechos ilusorios y los agente moralistas que carecen, sin embargo, de criterio para distinguir entre el bien y el mal. La pregunta es dónde hallar, no en universidades o cafés, a los activistas, a los agentes de la virtud. Es conocido el final de *Tras la virtud*, en que se propone como ideal de vida buena teísta la comunidad de monjes benedictinos, entendemos que los benedictinos tomistas del siglo XIII, si es que tal cosa hubiera existido alguna vez:

“Lo que importa es la construcción de formas locales de comunidad, dentro de las cuales la civilidad, la vida moral y la vida intelectual puedan sostenerse a través de las nuevas edades oscuras que caen ya sobre nosotros. Y si la tradición de las virtudes fue capaz de sobrevivir a los horrores de las edades oscuras pasadas, no estamos enteramente faltos de esperanza”

Agrega acto seguido, en clara referencia a que hay agentes “invisibles”:

“Sin embargo, en nuestra época los bárbaros no esperan al otro lado de las fronteras, sino que llevan gobernándonos hace algún tiempo. Y nuestra falta de conciencia de ello constituye parte de nuestra difícil situación. No estamos esperando a Godot, sino a otro, sin duda muy diferente, a San Benito” (MACINTYRE1987 [1981]: 322).

Hablar de los bárbaros no es patrimonio de MacIntyre, pero sí lo es el identificarlos con los activistas de lo políticamente correcto, esos que se angustian como Stephen Holmes ante posibilidades como que de Maistre o MacIntyre tengan razón y él no; en que hay o puede haber activistas como los suyos, ocultos en el silencio de los noticieros y las redes sociales controladas. MacIntyre es cauto en esto de mencionar casi explícitamente esta narrativa donde los únicos agentes no invisibles son bastante inactuales, restos de un pasado o simplemente inviables en la realidad: las comunidades de benedictinos (del siglo XIII, de lo que ni siquiera es razonable que al menos ellos hubieran sido tomistas). Reconocemos a los invisibles porque ellos performan en el mismo mundo social de los agentes sociales liberales no una nueva comedia de teatro, sino una existencia trágica y heroica, que es además prioritaria en un sentido profundo porque, a diferencia de la máscara del comediante, que es una nada que actúa, el héroe “invisible” es vigente, vale decir, es constructor (cf. MACINTYRE1987 [1981]: 262, 275). El invisible resiste porque, al operar, no hace una mascarada, un fingimiento de acción y racionalidad, como el liberal que porta una máscara, sino que representa su propia tragedia padecida. “El hombre con inteligencia práctica es el vigente en la historia” MACINTYRE1987 [1981]: 203).

MacIntyre parece proponer en *Tras la virtud* una resistencia activa en medio de la guerra de paradigmas morales, es decir, de Ilustración/liberalismo y el pensamiento tradicional. La crueldad de los bárbaros, que por motivos incomprensibles representa valores de sonido tan agradable como la inclusividad, la tolerancia, la libertad, la democracia, la equidad de oportunidades, el derecho a la libre elección en la vida, etc. no espera de sus enemigos monjes ilusorios reclusos tras la oscuridad que los enfrenten con libros en la mano. La Ilustración

posiblemente ya luchó contra esa clase de enemigos indefensos en 1789, cuyo resultado es por todos conocido. MacIntyre pareciera, por la retórica, por la forma de argumentar de su libro de 1981, que el nihilismo espera enfrentarse con héroes. Y estos héroes, más o menos invisibles aún, parecen ser, no los clérigos de la televisión americana, sino esos cristianos y gente de buena voluntad que, para usar una frase del Papa Benedicto XVI, luchan sin vergüenza contra “la dictadura del relativismo”.

CONCLUSIONES

1. *Tras la virtud* no es un libro especialmente dedicado a la ética o un manual de moralista, sino una obra política que diagnostica un problema de alta intensidad en las sociedades liberales capitalistas. Se las figura a manera de un conflicto social dentro de estas sociedades liberales, que estas no estarían en capacidad de resolver. Por esta razón, estimamos que es un texto de naturaleza apocalíptica.
2. El autor plantea el problema como una dicotomía metafísica entre el sistema liberal y la concepción tradicional de la vida humana. Esta dicotomía aparece como el diagnóstico de una enfermedad social frente al el carácter drástico de su antagonista. El diagnóstico es que el Liberalismo, así, a secas, es una realidad que anda muy mal, y que tiene por único remedio el restablecimiento de lo que McIntyre llama “la tradición”.
3. Se ha sostenido lo anterior y se sostiene lo que sigue en reconocimiento del contexto y el auditorio, los recursos disponibles históricamente por el autor, en lo que esta tesis se ciñe a los patrones de análisis histórico de la Escuela de Cambridge. Es decir: se demuestra que *Tras la virtud* es un libro político antes que ético en función de sus receptores sociales inmediatos. La obra estuvo dirigida a un público sensible a dos clases básicas de argumentaciones: el pensamiento social de la historia de la ciencia y la filosofía analítica: dos componentes esenciales del pensamiento ético y político de los Estados Unidos en la década de 1980.

4. El mayor peso de influencia de la filosofía vigente en los Estados Unidos en *Tras la virtud* recae en el vocabulario y las estrategias de argumentación de las *Investigaciones filosóficas* de Ludwig Wittgenstein (1951) y *La estructura de las revoluciones científicas*, de Thomas Samuel Kuhn (1962).
5. La argumentación analítica o norteamericana de MacIntyre, dirigida a un público anglosajón y norteamericano, se aplica luego para generar un dilema de alta intensidad entre dos lenguajes/paradigmas inconmensurables y, por lo mismo vinculados irracionalmente; no en un diálogo, dado que un diálogo sin presupuestos o criterios comunes es imposible: Ilustración/Tradición.
6. De lo anterior se desprende que el concepto de “tradición” en MacIntyre es un traslado de vocabulario y estrategias de argumentación propios de la filosofía del lenguaje y la epistemología social norteamericana de su tiempo a un horizonte de interpretación política y ética contrailustrada y reaccionaria, que aparece bajo una apariencia aristotélica.
7. MacIntyre opera, con las estrategias kuhnianas y analíticas expuestas en el capítulo 1, la simplificación de un problema social del cual el retorno a una forma de vida tradicional sería la solución. En vista de que el autor ha situado el problema en términos de racionalidad, se interesa en una propuesta altamente plausible de configurar el concepto de tradición, algo que hemos

denominado aquí “tradicionalismo moderado”: tradicionalismo que admite los cambios, las transformaciones (lentas), el diálogo y la crítica interna.

8. El tradicionalismo moderado no sería tan solo una propuesta de MacIntyre, sino el recurso a una forma más adecuada (incluso la más adecuada) de describir la racionalidad social humana en general. El tradicionalismo en su forma moderada sería el presupuesto necesario a nivel sustancial de toda forma posible de liberalismo o nihilismo y sería también el remedio a ambos tomados como males sociales.
9. La Ilustración, o bien su cumplimiento en las sociedades capitalistas liberales habría obstruido u olvidado, a pesar de existir a su costa. En efecto, pertenecer y estar integrado cada uno a una tradición tal o cual sería un esquema *a priori*, algo que bien podríamos llamar un *existenciario* de la comprensión humana, incluso aunque MacIntyre no lo haya hecho por su propia cuenta.
10. El tradicionalismo se integra en la tradición reaccionaria y contrailustrada en su versión moderada a través del vocabulario que MacIntyre habría sacado del contexto skinneriano de su obra de 1981; consistiría en pertenecer y adquirir identidad a través de criterios compartidos socialmente, la incorporación de todo sujeto moral en una malla de formas de vida articuladoras de sentido y la presuposición de capacidades humanas adaptadas al medio social que, finalmente, MacIntyre identificaría con las virtudes aristotélicas.

11. El autor identificaba de manera simplificada Tradición, a secas, con la Cristiandad europea, cosa que puede ser cierta si se toma como inicio de la argumentación la narrativa de una catástrofe moderna, cuya fecha clave sería en 1789, así como el carácter antirreligioso de la Revolución francesa; del mismo modo todos los desarrollos posteriores de la mentalidad revolucionaria. Sobre la base de la suposición, se funda otra, también simplificadora, según la cual la historia de la ética de las virtudes aristotélicas es sinónima con la de la génesis de la Cristiandad europea, algo que es simplemente falso.
12. El autor, como tercera simplificación en su diagnóstico de lo que se podría llamar “el estado del Cristianismo”, como opción social para combatir y resolver la catástrofe moderna, traslada las supuestas continuidades teóricas y sociales del aristotelismo (cosa que es falsa) a la interpretación religiosa del pensamiento práctico de Aristóteles por Santo Tomás de Aquino, a quien a su vez se eleva al rango de arquetipo intelectual del conjunto de la Cristiandad europea, algo que es también falso.
13. Sobre el rol exagerado que se concede en la narrativa del tradicionalismo moderado de *Tras la virtud* a Santo Tomás de Aquino, en calidad de un arquetipo cultural con qué enfrentar la tradición o tradiciones liberales, MacIntyre acepta de manera acrítica ordenanzas de León XIII de fines del siglo XIX; ordenanzas caducas socialmente y falsas históricamente respecto

del rol del aristotelismo y el tomismo en el mundo social cristiano que fue destruido por 1789.

14. Como identifica Tradición y tomismo, MacIntyre cae en el error de oponer como potencia social al nihilismo de las sociedades capitalistas democráticas a un concepto bastante ligero del Cristianismo.
15. Aun así, y a pesar de lo anterior, la tesis central de *Tras la virtud* que, en una agenda reaccionaria, consiste en subrayar la superioridad racional de una sociedad cristiana, así como la agenda de su restauración en medio de la guerra civil en el espacio de experiencia liberal, serían conclusiones razonables de la lectura del libro. Si uno se pregunta seriamente si el diagnóstico de MacIntyre en *Tras la virtud* es una amenaza contra la esencia de las sociedades democráticas capitalistas, como los Estados Unidos, la respuesta es afirmativa. Un tradicionalismo moderado es siempre un tradicionalismo.

Referencias bibliográfica

Obras citadas de Alasdair MacIntyre:

MACINTYRE, Alasdair

(1982) *El concepto de inconsciente*, Buenos Aires, Amorrortu.

MACINTYRE, Alasdair

(1984) *Against the self-images of the age. Essays on ideology and philosophy*, Notre Dame Indiana, University of Notre Dame Press.

MACINTYRE, Alasdair

(1987 [1981]) *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica.

MACINTYRE, Alasdair

(1992[1990]) *Tres versiones rivales de la ética. Enciclopedia, genealogía y tradición*, Madrid, Rialp.

MACINTYRE, Alasdair

(1994) *Historia de la ética*, Barcelona, Paidós.

MACINTYRE, Alasdair

(1994b) *Justicia y racionalidad. Conceptos y contextos*. Traducción y presentación de Alejo José G. Sison, Barcelona, Ediciones Internacionales Universitarias, EIUNSA.

MACINTYRE, Alasdair

(2001) *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*, Barcelona, Paidós.

Otras fuentes tomadas en consideración:

AGAMBEN, Giorgio

(2008) *El reino y la gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora.

AGAMBEN, Giorgio

(2012) *Opus Dei. Arqueología del oficio*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora.

AGAMBEN, Giorgio

(2015 [2006]) *¿Qué es un dispositivo, seguido de El amigo y de La Iglesia y el Reino*, Barcelona, Anagrama.

ALBRITTON, Robert

(1968) On Wittgenstein's Use of the Term "Criterion", Georges Pitcher (Dir.), *Wittgenstein: The Philosophical Investigations*, London, MacMillan, 231-250.

APEL, Kart-Otto

(1999) La globalización y la necesidad de una ética universal, *Erasmus. Revista para el diálogo intercultural Heidegger a Habermas. Hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea*, I/1 (1999), 7-28.

ARISTÓTELES

(1990 [1957]) *Ética a Nicómaco*. Edición bilingüe y traducción de María Araujo y Julián Marías. Introducción y notas de Julián Marías, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.

ARISTÓTELES

(1951) *Política*. Traducción de Julián Marías y María Araujo, Madrid, Instituto de Estudios Políticos.

ÁVILA CRESPO, Remedios

(2004) La comprensión como modo de ser, VV. AA., *El legado de Gadamer*, Granada, Universidad de Granada, 391-406.

ÁVILA CRESPO, Remedios

(2005) *El desafío del nihilismo. La reflexión metafísica como piedad del pensar*, Madrid, Trotta.

BALAKRISHNAN, Gopal

(2006 [2000]) *L'Ennemi. Un portrait intellectuel de Car Schmitt*. Traduit de l'anglais par Diane Meur, Paris, Éditions Amsterdam.

BARCELLONA, Pietro

(1999 [1992]) *Posmodernidad y comunidad. El regreso de la vinculación social*, Madrid, Trotta.

BARRUEL, Agustín

(1812 [1797]) *Compendio de las memorias para servir à la historia del jacobinismo, por Mr. El Abad Barruel*. Traducido del francés al castellano, para dar a conocer a la nación española la conspiración de los filósofos, franc-masones e iluminados, contra la religión, el trono y la sociedad, por el M.I. señor Don Simón de Rentería y Reyes, Abad de la insigne Iglesia Colegial de Villafranca del Bierzo y de su territorio abacial, Villafranca del Bierzo, Pablo Miñón.

BARTHÉLEMY, Charles

(1859) *L'Esprit du Comte Joseph de Maistre, précédé d'un essai sur sa vie et ses écrits*, Paris, Gaume Frères et J. Duprey Éditeurs.

BASKERVILLE, Stephen

(2017) *The New Politics of Sex. The Sexual Revolution, Civil Liberties, & the Growth of Governmental Power*, Kettering, Angelico Press.

BAUMER Alfred

(1985) *El pensamiento europeo moderno. Continuidad y cambio en las ideas, 1600-1950*, México, Fondo de Cultura Económica.

BOMCOPAIN, Claude y François VERMALE

(2005) *Joseph de Maistre* (Préface de Philippe Barthelet), Paris, Éditions du Félin.

BOROWSKI, Ludwig Ernst

(1993 [1804]) *Relato de la vida y carácter de Immanuel Kant*, Madrid, Tecnos.

BURKE, Edmund

(1937) *Reflexions on the French Revolution, On Taste. On The Sublime and Beautiful. Reflexions on the French Revolution. A Letter to a Noble Lord*. With Introduction and Notes, New York, P. F. Collier and Sons.

BURTT, Edwin Arthur

(1960) *Los fundamentos metafísicos de la ciencia moderna*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana.

CAMILLIERI, Rino

(1995) *Los monstruos de la razón. Viaje por los delirios de utopistas y revolucionarios*. Prólogo de Vittorio Messori, Madrid, Rialp.

CAMPS, Victoria

(2001) *Introducción a la filosofía política*, Barcelona, Crítica.

CANAL, Jordi

(2000) *El carlismo. Dos siglos de contrarrevolución en España*, Madrid, Alianza editorial.

CIORAN, Émile

(1977) *Essais sur la pensée réactionnaires. À propos de Joseph de Maistre*, Montpellier, Fata Morgana.

CLÉMENT, Jean-Paul

(1987) *Chateaubriand politique*. François-Auguste de Chateaubriand. De l'Ancien régime au nouveau monde. Textes politiques. Textes choisis, présentés et annotés par Jean-Paul Clément, Paris, Hachette.

COLEMANN, Janet

(1994) MacIntyre and Aquinas, Marck C. MURPHY (Ed.), HORTON, John and Susan MENDUS (Eds.), *After MacIntyre. Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, Cambridge, Polity Press, 65-90.

COMPAGNON, Antoine

(2005) *Les antimodernes. De Joseph de Maistre à Roland Barthes*, Paris, Éditions Gallimard.

CONILL SANCHO, Jesús

(2006) *Ética hermenéutica. Crítica desde la facticidad*, Madrid, Tecnos.

CHATEAUBRIAND, François-Auguste
(1803) *Le génie du Christianisme ou beautés de la religion chrétienne*. Troisième Édition, Paris, Migneret, 4 v.

CHRISTOFLOUR, Raymond
(s/f) *Prophètes du XIX^e siècle, Claude de Saint Martin, Prophète de l'Espérance, Joseph de Maistre, prophète du passé, Lacuria, prophète de l'Harmonie, Blanc de Saint-Bonnet, prophète de la douleur, Gratry, prophète de la Vérité, Ernest Hello, prophète des Abimes*, Paris, La Colombe, Éditions du Vieux Colombier.

DAWKINS, JOHN
(1993 [1976]) *El gen egoísta. Las bases biológicas de nuestra conducta*, Barcelona, Salvat.

DONOSO CORTÉS, Juan
(1854) *Obras de Don Juan Donoso Cortés, marqués de Valdegamas*. Ordenadas y precedidas de una nota biográfica por Don Gavino Tejado, Madrid, Imprenta de Tejado, 6 v.

DUQUE, Félix
(2006) *¿Hacia la paz perpetua o hacia el terrorismo perpetuo?* Madrid, Círculo de Bellas Artes.

FARÍAS, Víctor
(1998 [1987]) *Heidegger y el nazismo*, México, Fondo de Cultura Económica.

FISCHIELLA, Dario
(1993) *De Maistre*, Roma-Bari, Laterza.

FROIDEFONT, Marc
(2010) *Théologie de Joseph de Maistre*, Paris, Éditions Classiques Garnier.

GADAMER, Hans-Georg
(1992 [1968]) *Semántica y hermenéutica, Verdad y Método II*, Salamanca, Sígueme, 171-179.

GADAMER, Hans-Georg (1993 [1960]):
Verdad y Método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica, Salamanca, Sígueme.

GADAMER, Hans-Georg
(2001 [1996]) *Diálogo donde se pasa revista a toda la obra de Gadamer y se da fe de su recepción histórica, Antología*. Prefacio del editor Jean Grondin, Salamanca, Sígueme, 363-382.

GALLI, Carlo
(1980) *I Controrevoluzionari*, Bologna, Il Bulino.

GALLI, Carlo

(2011 [2008]) *La mirada de Jano. Ensayos sobre Carl Schmitt*, México, Fondo de Cultura Económica.

GARCÍA, J.L.A.

(2003) *Modern(ist) Moral Philosophy and MacIntyrean Critique*, Marck C. MURPHY (Ed.), Alasdair MacIntyre, New York, Cambridge University Press, 94-113.

GARCÍA SUÁREZ, Alfonso

(1976) *La lógica de la experiencia. Wittgenstein y el problema del lenguaje privado*, Madrid, Tecnos.

GILLESPIE, Michael

(2001 [1996]) *Martin Heidegger [1889-1876]*, Leo STRAUSS y Joseph CROPSEY (Comps.), *Historia de la filosofía política*, México, Fondo de Cultura Económica, 833-849.

GIOCANTI, Stéphane

(2006) *Maurras. Le Chaos et l'ordre*, Paris, Flammarion.

GIORGIO, Giovanni

(2006) *Il pensiero de Gianni Vattimo*, Milano, Franco Angeli.

GIORGIO, Giovanni

(2009) *Nihilismo hermenéutico y política*, Carlos MUÑOZ, Daniel LEIRO y Víctor Samuel RIVERA (Coords.), *Ontología del declinar. Diálogos con la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo*, Buenos Aires, Biblos, 241-254.

GIRARDET, Raoul

(1983) *Le Nationalisme Français, 1871-1914*, Paris, Seuil.

GIUSTI, Miguel

(1999) *Alas y raíces. Ensayos sobre ética y modernidad*, Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

GIUSTI, Miguel

(2000) *La filosofía del siglo XX: balance y perspectivas. Actas del VII Congreso Nacional de Filosofía*, Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

GIUSTI, Miguel

(2006) *Tras el consenso. Entre la utopía y la nostalgia*, Madrid, Dyckinson.

GÓMEZ CAFFARENA, José

(1983) *El teísmo moral de Kant*, Madrid, Ediciones Cristiandad.

GUÉNON, René

(2015 [1919]) *La crisis del mundo moderno*. Traducción de Onorio Ferrero, Puno, Universidad Nacional del Altiplano.

GLAUDES, Pierre

(2007) Dictionnaire Joseph de Maistre, Joseph DE MAISTRE, *Œuvres*. Suivies d'un Dictionnaire Joseph de Maistre établi par Pierre Glaudes avec la collaboration de Jean-Louis Darcel et Jean-Yves Pranchère. Texte présenté et annoté par Pierre Glaudes, Paris, Robert Laffont, 1115-1317.

GRAY, John

(1994) *Liberalismo*, Madrid, Alianza Editorial.

GRAY, John

(2001) *Las dos caras del liberalismo. Una nueva interpretación de la tolerancia liberal*, Barcelona, Paidós.

GROETHUYSEN, Bernard

(1993 [1956]) *Filosofía de la Revolución Francesa*, México, Fondo de Cultura Económica.

GRONDIN, Jean

(2003[1993]) *Introducción a Gadamer*. Traducción de Constantino Ruiz-Garrido, Barcelona, Herder.

GRONDIN, Jean

(2006[2008]) *¿Qué es la hermenéutica?* Traducción de Antonio Martínez Riu, Barcelona, Herder.

GRONDIN, Jean

(2010[2009]) *Filosofía de la religión*. Traducción de Antonio Martínez Riu, Barcelona, Herder.

GRONDIN, Jean

(2015) *Del sentido de la vida. Un ensayo filosófico*. Traducción de Jorge Dávila, Barcelona, Herder.

HABERMAS, Jürgen

(2009 [1983]) El concepto normativo de la modernidad, *El discurso filosófico de la modernidad*, Buenos Aires, Katz, 363-413.

HALDANE, John

(1994) Thomism Revival: What Next?, Marck C. MURPHY (Ed.), HORTON, John and Susan MENDUS (Eds.), *After MacIntyre. Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, Cambridge, Polity Press, 91-107.

HAYEK, Friedrich A von

(1994 [1943]) *The Road to Serfdom*. With a New Introduction by Milton Friedman, Chicago, The University of Chicago Press.

HEIDEGGER, Martin

(1983 [1927]) *El Ser y el Tiempo [Sein und Zeit]*. Traducción de José Gaos, México, Fondo de Cultura Económica.

HEIDEGGER, Martin

(2000 [1946]) Carta sobre el Humanismo, *Hitos*. Versión de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza Editorial, 259-298.

HERRERA, Bartolomé

(1929/1931) *Escritos y Discursos*, Lima, E. Rosay, 2 v.

HOLMES, Stephen

(1999 [1993]) MacIntyre: Un catecismo antiliberal, *Anatomía del antiliberalismo*, Madrid, Alianza Editorial, 121-157.

HORKHEIMER, Max y Theodor ADORNO

(2001 [1944]) *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Madrid, Trotta.

HORTON, John and Susan MENDUS

(1994) After Virtue and After, Marck C. MURPHY (Ed.), HORTON, John and Susan MENDUS (Eds.), *After MacIntyre. Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, Cambridge, Polity Press, 44-64.

JAEGGER, Werner

(1990 [1957]) *Paideia: Los ideales de la cultura griega*, México, Fondo de Cultura Económica.

JOHNSON, Peter

(1994) Recalling the Aristotelian Ruler, HORTON, John and Susan MENDUS (Eds.), *After MacIntyre. Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, Cambridge, Polity Press, 1-15.

KANT, Immanuel

(1960 [1798]) Reiteración de la pregunta de si el género humano se halla en constante progreso hacia lo mejor 1798, *Filosofía de la historia*. Traducción directa del alemán por Emilio Estiú, Buenos Aires, Losada.

KANT, Immanuel

(1996 [1795]) *Sobre la paz perpetua*. Presentación de Antonio Truyol y Serna, Madrid, Tecnos.

KOSELLECK, Reinhart

(1965 [1959]) *Crítica y crisis del mundo burgués*, Barcelona, Rialp.

HEIDEGGER, Martin

(1989 [1976]) Entrevista del *Spiegel*, *La autoafirmación en la Universidad alemana. El Rectorado, 1933-1934. Entrevista del Spiegel* Madrid, Tecnos, 49-83.

HERNANDO NIETO, Eduardo

(2000) *Pensando peligrosamente, el pensamiento reaccionario y la democracia deliberativa*. Prólogo de Fernando Fuernzalida, Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

HERRERA, R. A.

(1995) *Donoso Cortés. Cassandra of the Age*, Cambridge, William B. Eerdmans Publishing Company.

HOLMES, Stephen

(1995) *Anatomía del antiliberalismo*. Versión de Gonzalo del Puerto, Madrid, Alianza Editorial.

JOHANNET, René et François VERMALE

(1936) Une introduction et des notes. Comte Joseph DE MAISTRE, *Considérations sur la France*, Paris, Vrin.

KANT, Immanuel

(1834 [1785]) Du fondement de la métaphysique des mœurs, *Principes métaphysiques de la morale*. Troisième édition en français. Par Em. Kant, corrigée et augmentée. *Du fondement de la métaphysique des mœurs, De la Pédagogie et divers fragments de morale*. Du même auteur. Avec une introduction et des notes par Joseph Tissot, Professeur à la Faculté des Lettres de Dijon, Paris, Librairie Philosophique de Ladrangue.

KANT, Immanuel

(1960 [1798]) Reiteración de la pregunta de si el género humano se halla en constante progreso hacia lo mejor 1798, *Filosofía de la historia*. Traducción directa del alemán por Emilio Estiú, Buenos Aires, Losada.

KANT, Immanuel

(1991 [1793]) *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid, Alianza.

KANT, Immanuel

(2006 [1785]) *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Edición de Roberto R. Aramayo, Madrid, Alianza.

KELLY, Paul

(1994) MacIntyre's Critique of Utilitarianism, HORTON, John and Susan MENDUS (Eds.), *After MacIntyre. Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, Cambridge, Polity Press, 127-145.

KOSELLECK, Reinhart

(1965 [1959]) *Crítica y crisis del mundo burgués*, Barcelona, Rialp.

KOSELLECK, Reinhart

(2004 [1975]) *historia/Historia*, Madrid, Trotta.

KUHN, Thomas

(1985 [1962]) *La estructura de las revoluciones científicas*. México, Fondo de Cultura Económica.

KUHN, Thomas

(1978) *La revolución copernicana*, Barcelona, Hispamérica, 2 v.

LAJE, Agustín

(2016) Posmarxismo y feminismo radical, Nicolás MÁRQUEZ y Agustín LAJE, *El libro negro de la nueva izquierda. Ideología de género o subversión cultural*, Buenos Aires, Centro de Estudios Libertad y Responsabilidad/Grupo Unión, 21-133.

LAMMENAIS, Robert-Félicité de
(s/f [1818]) *Essais sur l'indifférence en matière de religion*. Nouvelle édition, Paris, Garnier Frères, Libraires-Éditeurs, 4 v.

LEÓN XIII, Papa
(1891 [1879]) *Colección completa de las encíclicas de Su Santidad León XIII, en latín y castellano. Publicada bajo la dirección y con un prólogo del Dr. D. Manuel de Castro Alonso*, Tipografía y Casa Editorial Cuesta, 2 v.

LEÓN XIII, Papa
(1891) Sobre la restauración de la filosofía cristiana de acuerdo a la doctrina de Santo Tomás de Aquino (4 Agosto 1879), *Colección completa de las encíclicas de Su Santidad León XIII*. En Latín y Castellano. Publicadas con una introducción y un prólogo del Dr. Don. Manuel de Castro Alonso, Valladolid, Typografía y Casa Editoria Cuesta, I, 30-77.

LESCURE, M. DE
(s/f) *Chateaubriand*, Paris, Librairie Hachette.

LE SENNE, René
(1967) *Tratado de moral general*, Madrid, Gredos.

LÓPEZ DE SANTA MARÍA, Justino
(1993) A propósito de Alasdair MacIntyre: una propuesta polémica, la vuelta a la tradición, *Estudios Filosóficos*, XLII/121, septiembre-diciembre (1993), 529-538.

LÓPEZ DE SANTA MARÍA DELGADO, Pilar
(1986) *Introducción a Wittgenstein. Sujeto, mente y conducta*, Barcelona, Herder.

LÓPEZ SORIA, José Ignacio
(2009) *Kenosis y secularización*, Carlos MUÑOZ, Daniel Mariano LEIRO, Víctor Samuel RIVERA (Coords.), *Ontología del declinar. Diálogos con la hermenéutica de Gianni Vattimo*, Buenos Aires, Biblos/CCEBA, Centro Cultural de España en Buenos Aires, 337-354.

LÖWITT, Karl
(2007 [1949]) *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*. Traducido por Norberto Espinosa, Buenos Aires, Katz.

LYOTARD, Jean-François
(1994) *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*, Madrid, Cátedra, 1994.

LLEVADOT, Laura
(2012) Democracia y mesianidad. Consideraciones acerca de lo político en J. Derrida, *Enrahonar. Quaderns de Filosofia*, 48, 95-109.

MAGID, Henri

(2001 [1996]) John Stuart Mill[1806-1873], Leo Strauss y Joseph Cropsey (Comps.), *Historia de la filosofía política* México, Fondo de Cultura Económica, 737-733.

MANSFIELD, Harvey

(2001 [1996]) Edmund Burke [1729-1797], STRAUSS, Leo y Joseph CROPSEY (Comps.), *Historia de la filosofía política*, México, Fondo de Cultura Económica, 646-667.

MAISTRE, Comte Joseph de

(1814) *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques et des autres institutions humaines*. Paris: Société Typographique.

MAISTRE, Comte Joseph de

(1821 [1796]) *Considérations sur la France*. Par M le Comte Joseph de Maistre, ancien Ministre plénipotentiaire de S. M. le roi de Sardaigne près S. M. l'empereur de Russie, Ministre d'État, Régent de la Grande Chancellerie, Membre de l'Académie royale des Sciences de Turin, Chevalier Grand' croix de l'Ordre religieux et militaire de Saint-Maurice et de Saint-Lazare. Nouvelle Édition, la seule revue et corrigée par l'auteur ; suivie de l'*Essai sur le principe générateur des constitutions politiques et des autres institutions humaines*. Troisième édition, revue et corrigée par le même, Paris, Chez Potey, Libraire de S. A. R. Monseigneur Duc d'Angoulême.

MAISTRE, Comte Joseph de

(1821 [1819]) *Du Pape*. Par l'auteur des *Considérations sur la France*. Édition augmentée et corrigée par l'auteur, Paris, Librairie Rusand, 2 t.

MAISTRE, Comte Joseph de

(2007) *Joseph de Maistre. Oeuvres, suivies d'un dictionnaire Joseph de Maistre*. Édition établie par Pierre Glaudes, Paris, Robert Laffont, 1342 pp.

MASON, Andrew

(1994) MacIntyre on Liberalism and its Critics: Tradition, Incommensurability and Disagreement, Marck C. MURPHY (Ed.), HORTON, John and Susan MENDUS (Eds.), *After MacIntyre. Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, Cambridge, Polity Press, 225-244.

MAYER Peter

(1965 [1960]) *Tocqueville. Estudio biográfico de ciencia política* Madrid, Editorial Tecnos.

McMYLOR, Peter

(1994) *Alasdair MacIntyre. Critic of Modernity*, London, Routledge.

MEYER, Hermann

(1966 [1961]) *La tecnificación del mundo. Origen, esencia, peligros*. Versión española de Rafael de la Vega, Madrid, Gredos.

MILLER, David

(1994) *Virtues, Practices and Justice*, Marck C. MURPHY (Ed.), HORTON, John and Susan MENDUS(Eds.), *After MacIntyre. Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, Cambridge, Polity Press, 245-264.

MILL, John-Stuart

(1865) *Le Gouvernement Représentative*. Par M. John Stuart-Mill. Traduit et précédé d'une Introduction par M. Dupont-White. Deuxième édition, Paris, Guillaumin et Cie.

MILL, John Stuart

(1891) *El utilitarismo*. Con notas del traductor Antonio Zozaya, Madrid, Dirección y Administración.

MILL, John Stuart

(1997) *Sobre la libertad. Comentarios a Tocqueville*. Edición de Dalmacio Negro Pavón. Traducción de Cristina García Cay, Madrid, Espasa-Calpe.

MOREAU, Joseph

(1972) *Aristóteles y su Escuela*, Buenos Aires, EUDEBA.

MUGUERZA, Javier

(1991) Carlos THIEBAUT (Comp.), *La herencia ética de la Ilustración*, Barcelona, Editorial Crítica, 9-36.

MULBALL, Stephen

(1994) *Liberalism, Morality and Rationality: MacIntyre, Rawls and Cavell*, Marck C. MURPHY (Ed.), HORTON, John and Susan MENDUS (Eds.), *After MacIntyre. Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, Cambridge, Polity Press, 205-224.

MURPHY, Marck

(2003) *MacIntyre's Political Philosophy*, Marck C. MURPHY (Ed.), Alasdair MacIntyre, New York, Cambridge University Press, 152-175.

NIETZSCHE, Friedrich

(1983) *Así habló Zaratustra*, Madrid, Sarpe.

NOZICK, Robert

(1988) *Anarquía, Estado y utopía*, México, Fondo de Cultura Económica.

OAKESHOTT, Michael

(2007) *La actitud conservadora*. Edición y traducción de Miguel Erazo Ceballos, Madrid: Sequitur.

PAYNE, Stanley G.

(1996 [1993]) *El fascismo*, Madrid, Alianza Editorial.

PETIT, Philip

(1994) Liberal/Communitarian. MacIntyre's Mesmeric Dichotomy, Marck C. MURPHY (Ed.), HORTON, John and Susan MENDUS (Eds.), *After MacIntyre. Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, Cambridge, Polity Press, 166-204.

PINKARD, Terry

(2003) MacIntyre's Critique of Modernity, Marck C. MURPHY (Ed.), Alasdair MacIntyre, New York, Cambridge University Press, 176-200.

POLE, David

(1968 [1956]) La última filosofía de Ludwig Wittgenstein, VV. AA., *Las filosofías de Ludwig Wittgenstein*, Barcelona, Oikos-Tau, 99-198.

POPKIN, Richard

(1983 [1979]) *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, México, Fondo de Cultura Económica.

PORTER, Jean

(2003) Tradition in the Recent Work of Alasdair MacIntyre, Marck C. MURPHY (Ed.), Alasdair MacIntyre, New York, Cambridge University Press, 38-69.

RAWLS, John

(1997) *Teoría de la justicia*, México: Fondo de Cultura Económica.

RAWLS, John

(1993) *El liberalismo político*, México, Fondo de Cultura Económica.

RAWLS, John

(1996) La justicia como equidad. Política y no metafísica, *La Política. Revista de estudios sobre el Estado y la sociedad*. Liberalismo, comunitarismo y democracia, 1 (1996), 5-22.

RICOEUR, Paul

(1969) *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil.

RIVERA, Víctor Samuel

(2000) Traditionem prosequi aude! (Atrévete a seguir la tradición), GIUSTI Miguel (Comp.), *La filosofía del siglo XX, Balance y perspectivas*, Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 67-76.

RIVERA, Víctor Samuel

(2008) Giusti, Miguel; Tras el consenso. Entre la utopía y la nostalgia, *Solar. Revista Iberoamericana de Filosofía*, 4/4 (2008), 249-265.

RIVERA, Víctor Samuel

(2008b) Tras el incienso. El pensamiento reaccionario en Bartolomé Herrera, *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades* [Sevilla], 20, 194-241.

RIVERA, Víctor Samuel

(2009) *Ex Oriente salus*. Pensar desde el margen, Carlos Muñoz, Daniel Mariano Leiro, Víctor Samuel Rivera (Coords.), *Ontología del declinar. Diálogos con la hermenéutica de Gianni Vattimo*, Buenos Aires, Biblos/CCEBA, Centro Cultural de España en Buenos, 311-334.

RIVERA, Víctor Samuel

(2012) El evento de Pedro III. Liberalismo-*koiné* y ontología hermenéutica, *Verba hominis*, Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima, II/2, 55-104.

RIVERA, Víctor Samuel (2014):

Novum, evento y violencia fundante. Bagua (Perú), *Estudios Filosóficos*, Instituto Superior de Filosofía de Valladolid, LXIII/183, 323-342.

RIVERA, Víctor Samuel

(2015) Apocalipsis, misterio y profecía. Gianni Vattimo y la política de lo invisible, *Enfoques. Ciencia política y administración pública*, Universidad Central de Chile, XIII/23, 11-29.

RIVERA, Víctor Samuel

(2015b) Charlie Hebdo. El evento del fin del nihilismo cumplido, *Estudios Filosóficos*, Instituto Superior de Filosofía de Valladolid, LXIV/187, 531-554.

RIVERA, Víctor Samuel

(2015c) Café con el AntiCristo. Lima: El tiempo político para la Revolución francesa, *Almanack* (Universidad de Sao Paulo), 10, 255-277.

RIVERA, Víctor Samuel

(2017) El fin del pensamiento débil. Gianni Vattimo: nihilismo y violencia global, *Estudios Filosóficos*, Instituto Superior de Filosofía de Valladolid, 66/19, 59-84.

RIVERA, Víctor Samuel

(2017a) Liberalismo, Cristóbal ALJOVÍN DE LOSADA y Marcel VELÁZQUEZ CASTRO (Comps.), *Las voces de la modernidad. Perú, 1750-1870*, Lima, Fondo Editorial del Congreso del Perú, 223-248.

RIVERA, Víctor Samuel

(2018) Pestilencia y alteración. La corrupción política como dispositivo, *Estudios Filosóficos*, Instituto Superior de Filosofía de Valladolid, 67/194, 99-119.

RORTY, Richard

(1989) *Contingency, Irony and Solidarity*, New York, Cambridge University Press.

RORTY, Richard

(1996 [1984]) La prioridad de la democracia sobre la filosofía, *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos I*, Barcelona, Paidós, 239-266.

RORTY, Richard

(1996 [1983]) Liberalismo burgués posmoderno, *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos I*, Barcelona, Paidós, 267-264

ROUSSEAU, Jean-Jacques
(1801) *Oeuvres de J.J. Rousseau, citoyen de Genève*. Paris, Imprimerie de P. Didot l'Ainé, XXII t.

SCHMITT, Carl
(2002 [1932]) *El concepto de lo político*. Versión de 1932 con un prólogo y tres corolarios. Versión de Rafael Agapito, Madrid, Alianza Editorial.

SCHMITT, Carl
(1982) Legalidad y legitimidad, *Carl Schmitt. Teólogo de la política*. Prólogo y selección de textos de Héctor Orestes Aguilar, México, Fondo de Cultura Económica 247-335.

SANDEL, Michael
(1982) *Liberalism and the Limits of Justice*, New York, Cambridge University Press.

SANDEL, Michael
(2013) *Justicia. ¿Hacemos lo que debemos?* Traducción de Juan Pedro Campos Gómez, Barcelona, Random House/Mondadori.

SCATOLA, Merio
(2008) *Teología política. Léxico de política*, Buenos Aires, Nueva Visión.

SHALIN, Dmitri N.
(2004) *Hermeneutics and Prejudice: Heidegger's and Gadamer's Thought in its Historical Setting*, San Francisco, American Sociological Association.
Teología política. Léxico de política, Buenos Aires, Nueva Visión.

SMART, J.C.C. y Bernard WILLIAMS
(1981) *Utilitarismo. Pro y contra*, Madrid, Tecnos.

STRAUSS, Leo y Joseph CROPSEY
(2001) *Historia de la filosofía política*. México, Fondo de Cultura Económica.

TAGUIEFF, Pierre-André
(2007) *Les contre-réactionnaires. Le progressisme entre illusion et imposture*, Paris, Denoël.

TAYLOR, Charles
(1994) *Ética de la autenticidad*. Introducción de Carlos Thiebaut, Barcelona, Paidós.

TAYLOR, Charles
(1996 [1989]) *Sources of the Self. The Making of the Modern Philosophy*, Cambridge, Harvard University Press.

THIEBAUT, Carlos
(1992) *Los límites de la comunidad. Las críticas comunitaristas y neoaristotélicas al programa moderno*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.

TISSOT, Jean

(1840) *De la manie du suicide et de l'esprit de révolte. De leur causes et de leurs remèdes*, Paris, Ladrangé, Libraire-Éditeur.

TONSMANN, Dick

(1998) *La re-escritura narrativa de la tradición (el proyecto filosófico de Alasdair MacIntyre)*. Tesis para obtener el Grado de Magíster en Filosofía, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.

TRIOMPHE, Robert

(1968) *Joseph de Maistre. Étude sur la vie et sur la doctrine d'un matérialiste mystique*, Genève, Droz.

VATTIMO, Gianni

(1990[1989]) *La sociedad transparente*. Introducción de Teresa Oñate, Barcelona, Paidós.

VATTIMO, Gianni

(1994[1991]) ¿Cómo argumentan los hermeneutas?, Gianni Vattimo (Comp.), *Racionalidad y hermenéutica*. Traducción de Santiago Perea Latorre, Santa Fé de Bogotá, Norma, 31-60.

VATTIMO, Gianni

(2006) *Ecce Comu*, La Habana, Ciencias Sociales.

VATTIMO, Gianni

(2006 [1971]) *Introducción a Heidegger*, Barcelona, Gedisa.

VATTIMO, Gianni

(2007) Fundamentalismo democrático e dialéctica del pensamiento, VV. AA., *Democracia profunda, reinventaciones nacionales y subjetividades emergentes*, Río de Janeiro, Editora Universitaria Candido Mendes, 403-410.

VATTIMO, Gianni

(2009 [2007]) Metafísica y violencia, Santiago Zabala (Ed.), *Debilitando la filosofía. Ensayos en honor a Gianni Vattimo*, Barcelona, Anthropos, 451-475.

VATTIMO, Gianni

(2010) Communisme faible?, Alain BADIOU y Slavoj ŽIŽEK (Eds.), *L'Idée du communisme: Conférence de Londres*, Clamecy, Lignes, 287-289.

VATTIMO, Gianni

(2010 [2009]) Del diálogo al conflicto, Teresa OÑATE et alii (Coords.), *El compromiso del espíritu actual. Con Gianni Vattimo en Turín*, Cuenca, Aldebarán, 23-44.

VATTIMO, Gianni

(2014) *Esperando a los bárbaros*, Buenos Aires, Fedun.

VATTIMO, Gianni y Santiago ZABALA

(2011) *Hermeneutic Communism. From Heidegger to Marx*, New York, Columbia University Press.

VEGA VISBAL, Marta de la

(2009) El horizonte emancipador de la política desde la hermenéutica nihilista, Carlos MUÑOZ, Daniel Mariano LEIRO, Víctor Samuel RIVERA (Coords.), *Ontología del declinar. Diálogos con la hermenéutica de Gianni Vattimo*, Buenos Aires, Biblos/CCEBA, Centro Cultural de España en Buenos Aires, 293-310.

VELARDE, Juan

(1981) *El libertino y el nacimiento del capitalismo*, Madrid, Pirámide.

VERMEREN, Patrice

(2012) La aporía de la democracia por venir y la reafirmación de la filosofía, *Enrahonar. Quaderns de Filosofia*, 48, 85-94.

VITIELLO, Vincenzo

(1994[1991]) Racionalidad hermenéutica y topología del fundamento, Gianni Vattimo (Comp.), *Racionalidad y hermenéutica*. Traducción de Santiago Perea Latorre, Santa Fé de Bogotá, Norma, 211-243.

VOLPI, Franco

(2004 [1996]) *El nihilismo*, Buenos Aires, Biblos.

VOLPI, Franco

(2012 [2010]) *Heidegger y Aristóteles*. Traducción de Maria Julia de Ruschi, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

WALZER, Michael

(1996) La crítica comunitarista del liberalismo, *La Política. Revista de estudios sobre el Estado y la sociedad*. Liberalismo, comunitarismo y democracia, 1 (1996), 47-64.

WILLIAMS, Bernard

(1982) *Introducción a la ética*, Madrid, Cátedra.

WITTGENSTEIN, Ludwig

(2009) *Tractatus Logico-Philosophicus. Investigaciones Filosóficas. Sobre la certeza*. Estudio introductorio de Isidoro Reguera, Madrid, Gredos.

ZABALA, Santiago

(2009 [2007]) Gianni Vattimo y la filosofía débil, Santiago ZABALA (Ed.), *Debilitando la filosofía. Ensayos en honor de Gianni Vattimo*, Barcelona, Anthropos, 11-50.

ZAGANIARIS, Jean

(2005) *Spectres Contre-révolutionnaires. Interpretations et usages de la pensée de Joseph de Maistre. XIX^e-XX^e siècles*, Paris, l'Harmattan.

ZATERBAUM, Michael

(2001 [1996]) Alexis de Tocqueville [1805-1859], Leo STRAUSS y Joseph CROPSEY (Comps.), *Historia de la filosofía política*, México, Fondo de Cultura Económica, 710-753.